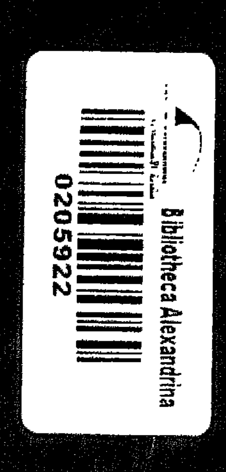
دكتور أحمد عبد الحليم عطيه

الفلسفة العامة

نظرة جديدة







الفلسفة العامة (نظرة جديدة)



الفلسفة العامة

(نظرة جديدة)

دكتور/ أحمد عبد الحليم عطية

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

الكتـــاب: الفلسفة العامة (نظرة جديدة)

المؤلف : د/ أحمد عبد الحليم عطية

رقـم الإيـداع : ١٥٨١٠/ ٢٠٠٠

الترقيم الدولى : ISBN
977 - 303 - 303 -1

تاريخ النشر : ٢٠٠١

الناشـر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع(عبده غريب)
شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز – عمارة برج آمون – الدور الأول – شقة ٦
☎ ٦٣٦٢٥٦٢ – فاكس/ ٦٣٧٤٠٣٨

التوزيـع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)
☎ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)

المطابـع : مدينة العاشر من رمضان – المنطقة الصناعية (C1)
☎ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

WWW.alinkya.com/Kebaa
e-mail: qabaa@naseej.com

بسم الله الرحمن الرحيم



الإهداء

الفلسفة العامة

إلى كل من استشهدوا .. من أجل القدس

إلى من ماتوا ويموتون من أجل الشرف العربى

أحمد عبد الحليم عطية



تقديم

نقدم فى هذا العمل بعض المفاهيم والقضايا الفلسفية التى تمثل نماذج لقضايا الوجود والمعرفة والأخلاق، التى شغل بها الفلاسفة؛ اليونان والعرب المحدثين على امتداد تاريخ الفلسفة فى الأنطولوجيا مثل: الله والتعدد والكثرة، وفى الابستمولوجيا مثل: مفهوم العلاقة والعقل خاصة فى الواقعية الجديدة وفى القسم الثالث الأخلاق عند هيجل وأخيراً تحليلاً للجهود العربية فى دراسة المصطلح والسعى لتقديم موسوعات ومفاهيم عربية .

وقد سبق لنا تقديم بعض هذه الأعمال ونشرها رأينا أن نعيد تقديمها للقارئ لتعطى صورة لاهتمام الفلاسفة بقضايا الإنسان وما يشغله فى حياته المعاصرة من قضايا الخير والشر والتعصب والتسامح والحب لعلنا نستطيع رسم ملامح عالم اليوم الذى يختلف عن الأمس، عالم يرسم ملامحه الأمل والجهد والتسامح.



القسم الأول

مفاهيم وقضايا فى الفلسفة الأولى

[١]

الله



اللّـــــه

تمهيد عام حول الدلالة اللغوية للفظ الله

من الصعب جداً وربما يكاد يكون من المستحيل إعطاء تعريف يمكن أن يغطى كل استخدامات الكلمة فى اللغة العربية والكلمات المرادفة لها فى اللغات الأخرى، وهناك تعريف عام لله على أنه " الكائن المجاوز للطبيعة أو الذى يتحكم فى العالم، إلا أن هذا التعريف غير كاف، فالكائن فوق البشرى Superhuman يتعارض مع مذهب الأباطرة الرومان المؤلهين، والكائن الخارق للطبيعة يتعارض مع مذهب وحدة الوجود (شمول الألوهية) Pantheism ومساواة سبينوزا بين الله والطبيعة، وينكر الأبيقوريون وبعض المعاصرين المبدأ القائل بأن الآلهة تؤثر فى حياة الناس، ومن هنا لا يكفى التعريف السابق ليغطى كل استعمالات المفهوم .

أ- وقد اختلف العلماء فى لفظ الله فى اللغة العربية، فى أنه مشتق أم لا ؟ فالمُحقق أنه ليس بمشتق، بل هو اسم مرتجل لأنه يوصف ولا يوصف به، وأيضاً لابد للصفات من موصوف تجرى تلك الصفات عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها، ولأنه لو كان وصفاً لم يكن قوله: لا إله إلا الله توحيداً، وقيل إنه مشتق من أله، إلهة، ألوهة، بمعنى عبد وأصله إله فعال بمعنى المفعول، أى المعبود، فحذفت الهمزة من غير تعويض بدليل قولنا الإله . وقيل عوضنا عنها الألف واللام ولذا قيل: بالله بقطع الهمزة، إلا أنه مختص بالمعبود الحق، وتبدو الدلالة التطورية للفظ، أى انتقاله من التعدد إلى الوحدة فى قول البعض إن " الإله من أصل وضعه لكل معبود بحق كان أولاً، ثم غلب على المعبود بحق " . ويظهر فى اللفظ نفسه الغموض الذى يحيط بالمسمى حيث يدل "المفهوم" على الحيرة فى تحديد " الما صدق " . " فقيل مشتق من أله بمعنى تحير ؛ إذ العقول تتحير فى معرفته " . ويعطى اللفظ أيضاً دلالة نفسية، فقيل أله الفعل، إذ أولع بأمه إذ العباد مولعون بالتضرع إليه ويعطى الاسم أيضاً " الطبيعة الوجودية

للمسمى " فقيل: أصله لاه مصدر لاه يليه إذا احتجب، وارتفع لأنه محجوب عن البصر مرتفع عن كل شيء، وقيل أصله لاها بالسريانية فعرب بحذف الألف الأخيرة وإدخال لام التعريف فى أوله، كما جاء فى " كشاف اصطلاحات الفنون " للتهانوى .

والعرب قبل الإسلام قالوا بوجود إله على نحو ما سموه (الله) أو (الإله) وعبدوه نوعاً من العبادة، وهذه الكلمة إما أن تكون من أصل عربى صحيح وإما أن تكون أرامية الأصل مشتقة من كلمة (الاهاً) ومعناها الله .

وفى " تعريفات " الجرجانى: الله علم دال على الإله الحق دلالة جامعة لمعانى الأسماء الحسنى كلها: والله اسم للذات الواجب الوجود والمستحق لجميع المحامد وذكر الوصفية إشارة إلى استجماع اسم الله جميع صفات الكمال، ويتضح ذلك بتفصيل أكثر عند التهانوى يقول: " الألوهية هى عند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب الأسماء والصفات كلها وكذا فى " شرح الفصوص "، (الفص الأول)، وفى " الإنسان الكامل "، " جميع حقائق الوجود وحفظها فى مراتبها يسمى الأوهية، والمراد بحقائق أحكام المظاهر مع الظاهر فيها أعنى الحق والخلق فشمول المراتب الإلهية والكونية وإعطاء كل حقه من مرتبة الوجود هو معنى الألوهية، والله اسم لرب هذه المرتبة ولا يكون ذلك إلا لذات الواجب الوجود، أعلى مظاهر الذات الإلهية، إذ له الحيطة على كل مظهر " (التهانوى) .

ب- وفى القرآن الكريم تظهر الأهمية الإحصائية للفظ الله، إذ ورد ذكره أكثر من أى لفظ آخر فهو أهم لفظ من الناحية العددية فقد ذكر(٢٦٩٧) ألفان وستمائة وسبع وتسعون مرة، على الوجه التالى: الله (١١٢٥) ألف ومائة وخمس وعشرون، الله (٥٩٢) خمسمائة واثنان وتسعون مرة، الله (٩٨٠) تسعمائة وثمانون مرة . هذا غير الاشتقاقات الأخرى للفظ مثل (إله) وردت ٢٨٠ مرة، إلهه ١٨ مرة، إلهاً ١٦ مرة، والهتنا ثمانى مرات، اللهم خمس مرات، الهكم عشر مرات، وكل من الهك، ألهةُ، الهين الهتهم مرتين، وكل من الهنا، الهتك، الهتى مرة واحدة،

والهتكم أربع مرات، هذا عدا ما يتعلق بأسماء وصفات الله المختلفة من عالم وخبير وقدير، وسميع وبصير فإذا جمع كل ذلك اتضح لنا أن الله يشكل المكانة الأولى والرئيسية فى ألفاظ القرآن (المعجم المفهرس) . ونستطيع بدلاً من تحليل مضمون هذه الآيات على حدة هنا أن نضيف تصور القرآن عن الله فى سياق الفقرات القادمة عن التصورات المختلفة لله، وعن دلالة وجوده، وذاته وصفاته وغيرها .

نشأة فكرة الله

هناك مناهج متعددة وعلوم مختلفة لدراسة مفهوم الله، لكل علم منهجه ومصطلحاته فى التناول، وداخل كل منها فرق وآراء متباينة، ويمكن على وجه الإجمال بيان ثلاثة محاور أساسية يتأسس حولها التفكير المتعلق بالله وهى: المحور الدينى، والذى يتصور الله تصوراً رأسياً: فهو واجب الوجود وأشرف الموجودات، وقمة العالم، والغاية التى يرجو البشر الوصول إليها تحقيقاً للكمال الذى يقل كلما ابتعدنا عنه ويزداد كلما اقتربنا منه، وهناك المحور التاريخى الاجتماعى الذى تتبناه الاتجاهات الوضعية والتى تعطى تصوراً تطورياً تصاعدياً لفكرة الله . وهناك ثالثاً المحور الفلسفى الذى يعطى تصورات عديدة منها التصور الأفقى الذى يجعل الله والطبيعة جوهراً واحد أزلياً ممتداً يضم مجموع الكون، ويجعل من الله الطبيعة الخالقة ومن العالم الطبيعة المخلوقة، وهناك التصور الدائرى المقدس الذى يجعل من الله الأول الآخر، الظاهر والباطن السرمدى الذى لا بداية له ولا نهاية .

وقد اهتمت المدرسة الوضعية الاجتماعية أكثر من غيرها ببيان نشأة وتطور التفكير الإنسانى فى الله فى دراساتها حول المقدس والطوطمية والسحر والدين، وقدم أوجست كونت قانوناً لتفسير تاريخ الإنسانية يبدأ بالتفكير اللاهوتى، فالمرحلة الأولى من تاريخ البشر تطورت على الشكل الآتى:

- الفتشية Fetishism
- التعددية Pplytheism
- التوحيد Monotheism

وقد اعتقد كونت أن هذه المراحل الثلاث تميز العهد الثيولوجي الذى سبق العهد الميتافيزيقى، ونستطيع أن نرجع بقانون المراحل الثلاث هذا إلى لودفيج فويرباخ L. Feuerbach ١٧٧٦-١٨٠٤ الفيلسوف الألمانى الذى سبق أوجست كونت فى القول بهذا التصور حيث قسم التفكير البشرى فى الألوهية إلى ثلاث مراحل أيضاً هى: المرحلة اللاهوتية، الفلسفية، الأنثروبولوجية، إلا أنه تناول هذه المراحل بشكل فلسفى لا تاريخى وذلك فى " القضايا الأولية لإصلاح الفلسفة " حيث يقول فى القضية الأولى: " إن جوهر اللاهوت " هو الأنثروبولجيا، جوهر الفلسفة التأملية هو " اللاهوت " . ويوضح ذلك فى القضية الثالثة قائلاً: " إن وحدة الوجود هى النتيجة اللازمة عن اللاهوت، هى اللاهوت المنسجم مع نفسه، وإنكار الله (الإلحاد) هو النتيجة اللازمة عن وحدة الوجود هو وحدة الوجود المنسجمة مع نفسها " . وهذا يعنى أن الفكر الإنسانى فى مرحلته البدائية كان مشغولاً باللاهوت التقليدى الغيبى، وفى المرحلة الفلسفية كان نتيجتها مذاهب وحدة الوجود المختلفة، والعصور الحديثة " المرحلة الإنسانية " تتجه نحو نفى وإنكار التصور التقليدى (الغيبى) لله .

ورغم أهمية مثل هذه الفكرة القائلة بحدوث تصورات متعاقبة لمعنى الله، إلا أن الشك يحيط بهذا نظراً لأننا نجد آثاراً للقول بتعدد الآلهة وحتى الفتشية فى مرحلة التوحيد أو نجد هذه المراحل مختلطة بإنكار الله، إلا أن أهمية التناول الاجتماعى تتمثل فى بيان منابع التأليه البدائى أو الشعبى . إلا أن الخطأ الأساسى لهذا التناول هو حصر الألوهية فى الظواهر الدينية وإرجاع المقدس لأصله الاجتماعى، فالمجتمع هو مصدر فكرة الله، وكذا عند فويرباخ، فالإنسان هو مصدر هذه الفكرة (الله) التى يضعها على شاكلته . وقد أفاض كل من سبنسر Spencer وإميل دوركايم Durkheim الذى أرجع فكرة الله إلى الطوطم Le Totemisme الذى يُعد أصل الديانات وذلك فى كتابه " الأشكال البدائية للحياة الدينية " . ففكرة الله ليست جبلية ولا متأصلة فى الفطرة البشرية كما يقال، وإنما هى نتيجة مجهود كبير بذل فى تشخيص فكرة المقدس، وهذه ليست إلا تمثل الجماعة البشرية ذاتها،

وذلك بدءاً من تأليه القوى الطبيعية، الشمس عند الفراعنة (رع)، زيوس Zeus عند اليونان (النار) عند المجوس، البقر عند الهنود، أو النجوم والأفلاك، ومنها جاءت التعددية أو الشرك وهو التوسل بالأصنام أو الأوثان للتقرب بها إلى الله زلفى، ومن هنا يمكن القول أن هناك نظاماً لتسلسل الآلهة فى الأساطير القديمة وهو ما يطلق عليه Theogony وهو نظام للأساطير الدينية يتعلق بأصل الآلهة ونجد أو أوضح مثال له فى " أنساب الآلهة " لهزيود .

التصورات المختلفة لله

تدور التصورات المختلفة الدينية والفلسفية لله حول فكرتى التعالى والحلول، وكل من هاتين الفكرتين يفترض طرفاً أخراً يتعالى الله عنه أو يحل فيه، وهذا الطرف هو العالم . ومن هنا فإن أى تصور عن الله يتم من خلال علاقته بالعالم، ونناقش هذه المسألة أولاً فى تصور الأديان المختلفة، وثانياً فى المذهب الفلسفية والأخلاقية المتباينة .

○ أولاً: التصورات الدينية:

١ – **هناك اتجاه عام يعتبر الله متعالياً**، فهو يختلف عن العالم الذى صنعه، ففى الديانة اليهودية تم التأكيد على سمو الله من خلال تعاليم أشعيا (٤٠: ١٢– ٢٦)، ويتحدث فيلون عن الله باعتباره " عقل الكون النقى والطاهر الذى يسمو على الفضيلة وعلى المعرفة وعلى الخير ذاته " . وهو متأثراً بالأفلاطونية من خلال تشبعه بالحضارة اليونانية التى عاش وتعلم فى ظلها. ويؤكد العهد الجديد على ما جاء فى العهد القديم نابذاً دعاوى المعرفة الهلينيستية عن طريق التأكيد " أن أحد لم ير الله " (يوحنا: ١–١٨) وأن كل معرفتنا عنه بمثابة انعكاس مضطرب فى مرآة وتم التأكيد على هذا الموقف لكى كل المفكرين المسيحيين المتأخرين خاصة كل من كيركجارد وبارث Barth اللذين أكدا على الشمول الإلهى مقابل فكرة الحلول عند هيغل .

٢- اتجاه الحلول والتجسيم وهو الاتجاه الذى يرى أن الله جسم، ويتصوره مادة ويعطيه صورة الإنسان، وقد وجد هذا الاتجاه لدى اليهود الذين عبدوا أولاً آلهة متعددة مجسمة، ثم انتهوا إلى عبادة أكبرها بعد أن نسبوا إليه صفات الآلهة المتعددة وصوروا الإله (يهوا) كما ترسمه أسفار التوراة الخمسة صورة بشرية محضة ومن ذلك أنه كان يسير أمام جماعة بنى إسرائيل فى عمود سحاب، فقد جاء فى سفر الخروج: " وارتحلوا من سكوت ونزلوا فى إيشام فى طرف البرية وكان الرب يسير أمامهم نهاراً فى عمود سحاب ليهديهم الطريق وليلاً فى عمود نار ليضىء لهم لكى يمشوا نهاراً وليلاً " (١٣: ٢٠-٢١) ؛ فالله جسم ذو صورة إنسانية، وقد امتلأت التوراة بألفاظ توحى وتشعر بالتشبيه والتجسيم مثل الصورة والمشافهة، والتكلم جهراً والرؤية وطلوع الله فى السحاب، وكتابة التوراة بيده، والاستواء، وخلق آدم على صورته، وظهور نواجذه من كثرة الضحك وبكائه على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، كما زعمت المقاربة إحدى الفرق اليهودية . وجاء فى سفر التكوين " سافك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه لأن الله على صورته عمل الإنسان " (الإصحاح ٩: ٦) وجاء أيضاً " ظهر الرب عند بلوطات ممرا وهو جالس فى باب الخيمة وقت النهار " (الإصحاح: ٨: ١)، وجاء فى سفر الخروج " فقال الرب لموسى هأنا آت إليك فى ظلام السحاب لكى يسمع الشعب حين التكلم معك " (١٩:١)، (لأنه فى اليوم الثالث ينزل الرب أمام عيون جميع الشعوب على جبل سيناء) (١٩: ١١) .

وقد وجد نفس هذا الاتجاه فى المسيحية التى تعد ديانة الحلول بحق لتجسم الآب فى المسيح، فالتيار الرئيسى فى الفكر المسيحى يرى أن الله يتصف بالحلول، فعند أوغسطين حسب نظريته الإشراقية أن ضوء حضور الله فى القلب الإنسانى، فالله موجود فى كل الأشياء ليس على أنه جزء من جوهرها، وليس على أنه إحدى حقائقها، ولكن بطريقة تجعل السبب الفعال موجوداً فى كل الأشياء Summa Theologica . وهناك من ماثلوا جوهر الله بصورة جزئية أو كلية مع العالم،

وكذا فى المذاهب الغنوصية المختلفة، وانتقل منها إلى الإسلام فى تيار ضعيف عن طريق السبأية، اتباع عبد الله بن سبأ الذى غالى فى تقديس علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فقال إنه كان نبياً، ثم وصل الأمر به إلى تأليهه، وانتقل التشبيه إلى بعض غلاوة الشيعة والحشوية، ومن أشهر أوائل هؤلاء المشبهة ؛ مضر بن محمد خالد بن الوليد، أبو محمد الضبى الأسدى الكوفى، وكهمس بن الحسن أبو عبد الله البصرى، وأحمد بن عطاء الهجيمى البصرى، ورقية بن معضلة، الذين مثلوا الحشو فى صورته، فأجازوا على الله الملامسة والمصافحة والمزاورة، وأن المخلصين يعانقونه فى الدنيا والآخرة إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد حد الإخلاص .

وشاعت الحشوية على يد مقاتل بن سليمان ، الذى يقال إنه من الزيدية ويقال إنه أول من أبرز التجسيم فى الفلسفة الإسلامية فقد " زعم أن الله جسم من الأجسام لحم ودم وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه " . ومن فرقتهم المجسمة الهشامية اتباع هشام بن الحكم، والجواليقية اتباع هشام بن سالم الجواليقى، والجواربية اتبع أبى داود الجواربى، والمغيرية أتباع المغيرة بن سعيد العجلى . وتعد الكرامية إتباع محمد بن كرام من أبرز من قال بالتجسيم فى الفكر الإسلامى، إلا أن هذا الاتجاه ظل اتجاهاً هامشياً بالنسبة للمجرى العام للفكر الإسلامى الذى ساده التعالى والتنزيه .

وتعتمد درجة تعالى أو حلول الله، أو بالمصطلح الإسلامى التشبيه والتجسيم مقابل التوحيد والتنزيه على الرأى المأخوذ به بالنسبة لعلاقة الله بالعالم . وعلى الأقل فهناك خمسة آراء مطروحة هى التصورات الفلسفية الممكنة لله .

○ ثانياً: التصورات الفلسفية لله:

١- **الله باعتباره مبدأ منظماً للأشياء،** والعقل الكلى الذى يتحكم فى الطبيعة، هكذا كان تصور انكساغوراس عن الله، وربما نجد أيضاً هذا المعنى لدى هراقليطس من خلال فكرته عن النار أو اللوغوس، والصانع عند أفلاطون Demiurge ومن الصفات التى نسبها ديكارت إلى الله قيامه بتنظيم العالم فهو

الذى يقرر قوانين الحركة، والله عند لايبنتز هو منظم العالم الذى يعتمد على حساباته فى التوفيق بين المونادات وإله مالبرانش هو الذى يضع القوانين العامة التى تتحكم فى العلل . وفى هذا الإطار نجد لدى المؤلهين الانكليز وفولتير تشبيه الله بصانع الساعات، ويظهر هذا التصور واضحاً لدى أرسطو، فالله يمكن النظر إليه أنه سبب نهائى لهذا العالم من حيث كونه المحرك الأول للعالم، وهو يحركه بمعنى أنه يستخرج شكلاً من بنائه المادى عن طريق سلسلة من المحركين المساعدين التى تتجه إليه حباً وشوقاً كهدف نهائى، ومع هذا فقد أنكر أرسطو خلق العالم واعتبر المادة قديمة وغير محدثة

٢- **العالم كفيض من الله** ويمكن النظر إلى العالم على أنه فيض أو صدور من الله أو تعبير ذاتى منه وقد أخذ هذا التصور أشكالاً متعددة يمكن حصرها فى ثلاثة:

أ- بالنسبة لأفلوطين Plotinus فالواحد أو الإله أو الأول فوق كل فكر وكل وجود ولا يمكن أن يوجد العالم منه مباشرة ففى هذا انتهاك لقداسته وخيريته ونقائه الأولى وهو يقدم نظرية فى الصدور حيث العقل والنفس والعالم المادى يفيض من الواحد، كما تفيض (تصدر) الأشعة من الشمس . وقد أخذ هذه النظرية عنه الفارابى ليبين العلاقة بين الله وخلق العالم وتظهر لديه الفكرة التوفيقية بين إله الأديان الذى يخلق من العدم وإله الفلاسفة الذى يجد المادة قديمة .

ب- وتظهر لدى سبينورا نظرية أكثر وضوحاً عن الله وعلاقته بالعالم، فالعالم هو الله (الجوهر الوحيد) أو (الألوهية الشاملة التى تظهر فى وحدة الوجود) التى تتميز بالفكر والامتداد، ويأتى كل شىء من جوهره عن طريق ضرورة منطقية، وما كان يمكن للأشياء أن يأتى بها الله بأى أسلوب أو نظام آخر غير ذلك الذى أتى بها، فكل الأشياء كان يجب لها أن تتبع الضرورة من قبل طبيعة معلومة من عند الله أو الطبيعة المقدسة .

ونجد هنا التصور الذى يوحد بين الله والطبيعة عند الصوفى الإسلامى ابن

عربى فى " الفتوحات المكية " و" فصوص الحكم " . وهو يرى أنه لا موجود إلا الله، الذى هو الوجود الحق المطلق، وجوده أزلى أبدى بل هو الوجود كله ولا موجود سواه، يقول فى " الفتوحات المكية " (ج١): وقد ثبت عند المحققين أنه ما فى الوجود إلا الله، ونحن إن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به"، ويقول عبارته الشهيرة " سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها " فالحقيقة الوجودية واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد والكثرة التى تشهد بها الحواس إنما هى مجرد صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية، أو أوهام اخترعها العقل، وقد قال بالتصور نفسه كل من جلال الدين الرومى (+٦٧١هـ)، وحافظ الشيرازى (+٧٩٠هـ) وعبد الكريم الجبلى (٨١١هـ) فى الإنسان الكامل " . ونجد التصور نفسه عند قدماء الهنود خاصة فى البراهما، والأوبانيتشاد .

ج- وعند هيجل Hegel نجد النمط نفسه من العلاقة بين الله والعالم، فعلى العكس من أفلوطين فقد نظر إلى الله أو المطلق كما هو فى جوهره وحدة منوعة لذاتها، وعلى عكس سبينوزا فقد أدرك أن تعبير الله عن ذاته عملية ديناميكية يمكن اكتشافها فى الأحداث التاريخية، على أن تصور هيجل لا يخلو من الغموض، فهو أحياناً يتحدث عن الله على أنه كينونة موجودة وجوداً مستقلاً، ولكن رأيه الأخير المميز هو أن الروح المطلق لا توجد بمنأى عن الأرواح الإنسانية التى تتطور بدرجة مطردة .

٣- **العالم كمادة مسبقة ولها نظامها**، وقد قال بذلك أفلاطون فى كتابه "طيماوس" . فبناء على هذه المحاورة فالله مقيد بعالم المثل من ناحية وبالمادة السابقة للوجود من ناحية أخرى، ومهمته فقط هى فرض الصور وبالتالى بناء كل منظم عقلياً، وربما نجد فى الجمهورية " (٥٩٧) أن الله يخلق المثل . ولكن الرأى هنا غير واضح ولم يكن رأيه هكذا دائماً .

٤- **الخلق من عدم Creation ex Nihila**: وعلى النقيض من الآراء السابقة يؤمن أصحاب الأديان بمذهب الخلق من العدم، حيث أتى الله بالعالم كلية إلى الوجود عن طريق اختيار غير محدد، فهو ليس فى حاجة لكى يقوم العالم بإكمال

طبيعته لأنه يتمتع بالاكتفاء الذاتى تماماً ولم تواجهه ضرورة غريبة لأنه السبب الفعال لكل ما هو كائن، ويمكن أن يتضح هذا التصور عن طريق العلاقة بين الخالق والمخلوق من خلال التناقض بين الكائن اللازم (واجب الوجود) والكائن الطارئ (ممكن الوجود) فالله موجود بالضرورة، والجوهر والوجود متماثلان داخله فهو موجود بذاته بطريقة فريدة لا يمكن فهمها . والمخلوقات من جهة أخرى تعتبر ممكنة وجوهرها كان موجوداً من قبل فى ناحية الفكرة فى عقل الله ولكنها ما كان يمكن أن تتحقق تحققاً فعلياً مستقلاً لو لم يخترها الله، كذلك ويضاف إلى هذا التصور تصور الله كخالق للعقول ونحن نصادف هذه الفكرة عند أفلاطون وديكارت ولايبنتز بوجه خاص الذى تصور أن المونادات قد حدثت بفعل ومضات إلهية، كما تصور الله حاكماً لعالم من الأزواج، وتضمن مذهب ديكارت أيضاً القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية، فهو يخلق الموجودات الخارجية فحسب، ولكنه خلق الماهيات كذلك، وبينما اتجه كل من القديس أوغسطين ومالبرانش إلى القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية وذكر أن هذه الحقائق الأبدية وذكر أن هذه الحقائق تمثل فهم اله لذاته، اتجه ديكارت إلى القول بأنها من صنع إرادته .

٥- الله كمرحلة أخيرة فى العملية الكونية، وهذا التصور الذى يقوم على نظرية التطور نجده لدى الفيلسوف الواقعى الإنجليزى صمويل الكسندر، فالله هو أساس العملية الكونية، فالعالم يتطور حتى يصبح مثالياً فى مرحلته الأخيرة، فهو يتطور من المكان والزمان عبر المادة والحياة إلى أن يصل إلى العقل، والله يوجد ككل داخل العالم الذى يمثل جسده، لكنه لا يوجد كإله بمعنى كائن سام لا متناه ولن يوجد أبداً بهذا الشكل، فالإله كحالة تمثل الكمال اللامتناهى هو هدف يسعى إليه العالم باستمرار، ولكنه لا يمكن إدراكه، ووايتهد أيضاً يرفض فكرة أن الله هو السبب الفعال لوجود العالم، يقول برأى قريب من ألكسندر، ويؤكد أنه من الصحيح القول إن العالم يخلق الله، كما نقول إن الله يخلق العالم .

○ ثالثاً: التصورات الأخلاقية والمنطقية:

بالإضافة للتصورات الدينية التى تقوم على الحلول والتعالى والتصورات

الفلسفية التى تعتمد على علاقة الله بالعالم، هناك مجموعة ثالثة من التصورات عن الله تقوم على أساس أخلاقى أو منطقى وهى:

الله باعتباره ما سيكون، ونجد هذا التصور لدى أرنست رينان المفكر الفرنسى الذى يقول بأن الله ليس كائناً ولكنه سيكون، وهذا التصور يمكن مقارنته بتصور وليم جيمس لله باعتباره نتاج إيماناً وجهودنا، وبتصور هيغل لله باعتباره نتاج إيماننا وجهودنا، وبتصور هيغل لله باعتباره المثل الأعلى، وإن كان هناك اختلاف بين هذه التصورات الثلاثة فالله فى نظر هيغل ورينان يتخلل تجربتنا بل هو تجربتنا ذاتها فى جملتها، أما الله عند جيمس فهو ما نكافح من أجله وهو ما يكافح إلى جانبنا، ويتضح هذا التصور بصورة أخلاقية عند المفكر الإسلامى المعاصر محمد إقبال فالله هو غاية ومطلب أخلاقى نسعى من أجل الوصول إليه فى هذا العالم بتأكيد الذات ومكافحة الشر .

٧- **الإله المحدود التأثير**، وهذه الصورة نجدها لدى كل من جون ستيورات مل، وشارل رينوفيه ووليم جيمس، فالله عون للإنسان وقت الحاجة، إلا أنه ليس قادراً على كل شىء بل هو محدود التأثير، فالله عند مل S. j. Mill (١٨٠٦-١٨٧٣) ليس خالقاً بل صانعاً أو مشكلاً للنظام فى العالم، وهو يرى أن تحديدات النظام فى العالم تعكس تحديدات مناظرة فى المصدر الذى يستدل عليه لهذا النظام، وحين يواجهنا الشر المادى والأخلاقى بوجه خاص يبدو من المحتمل أن الإله متناه من بعض وجوه أساسية وتبدو قدرته محدودة بكل تأكيد، ومذهب مل فى التناهى ردّ على إحراج بايل الفيلسوف الفرنسى الذى يقول أننا فى مواجهة الشر ينبغى أن نستنتج: إما أن الله قادر قدرة شاملة وبالتالى شرير، وإما أنه خير وبالتالى محدود القدرة، وقد تقبل مل القول الثانى الخاص بتناهى قدرة الله محافظاً على خيريته يقول . فى ثلاث مقالات عن الدين"، (ف، I-III): " ليس كثيراً أن تقول أن كل علامة على التصميم فى الكون شاهدة ضد القدرة المطلقة لواضع التصميم، إذ ماذا تقصد بكلمة تصميم ؟ إن معناها التدبير، أو تكييف الوسائل مع غاية معينة، غير أن ضرورة التدبير، أعنى الحاجة إلى استخدام الوسائل ما هى إلا نتيجة للقدرة المحدودة " .

نجد نفس هذا الموقف فى مذهب الألوهية التعددية عند جيمس ١٨٤٢-١٩١٠ ويمكن القول إن النظريات الخاصة بإله متناه وجدت من يتقدم بها من مراكز متعددة خلال القرن العشرين، من هؤلاء ماكس شيللر Max Scheler، وصمويل ألكسندر S. Alexander واى. س. برايتمان E. S. Brightman وأحدث عرض لمذهب التناهى وأكثر تماسكاً وقوة هو ما قدمه وايتهد ١٨٦١-١٩٤٧.

٨- **التصور الأخلاقى لله**، ونجد هذا التصور على امتداد تاريخ الفكر، لدى سقراط، وعند جان جاك روسو خاصة فى كتابه " اعتراف راهب من سافورى "، ونجده لدى جورج باركلى Berkley ١٦٨٥-١٧٥٣، فالله هو مبدأ الأخلاقية، والقانون الأخلاقى إعلان عن إرادة الله، فهو وحده صانع الأشياء جميعاً والحافظ عليها، وعند كانط Kant الذى رفض الأدلة التقليدية على وجود الله وبخاصة الدليل الأنطولوجى، ووضع الدين فى حدود العقل البسيط ورفض أن يكون الله محوراً للعقل النظرى واعتبره مسلمة للعقل العملى وشرطاً لكل أخلاقية .

صفـــات الله

أ- **فى القرآن**، يصف القرآن الله بصفات عديدة تظهر أحياناً فى صورة الأسماء الحسنى، ومجمل هذه الصفات يعطى التصور القرآنى لله . فهو، الأول والآخر، الظاهر والباطن (الحديد: ٣) والقيوم (البقرة: ٢٥٦، آل عمران: ١) والمتعالى (الرعد: ١٠)، العلى الواسع (البقرة: ٢٤٨) القادر (البقرة: ١٩) البديع (الأنعام: ١٠١، البقرة:٤) الغنى (البقرة: ٢٦٥) الصمد (الإخلاص: ٢) العزيز، العظيم، القهار (يوسف: ٣٩) المتكبر (الحشر:٢٣) وهى صفة نقص إذا أسندت إلى غير الله، الكبير الحميد، المجيد (هود: ٧٦)، (البروج: ١٥) ذو الجلال والإكرام (الرحمن: ٧٨) القوى المتين (الذاريات: ٥٨) العليم اللطيف (الأنعام: ١٠٣) الخبير، الحكيم، السميع، البصير، الملك القدوس (الحشر: ٢٣، الجمعة: ١)، وصفة القدوس وحدها من الأسماء الحسنى ولكنها لا ترد إلا مع كلمة ملك . السلام (الحشر : ٢٣) وهذه الصفة لم ترد إلا فى الآية السابقة فقط، ومن صفاته أيضاً

(العدل) وهذه الصفة لم ترد إلا فى الحديث : ولكنها جديرة بأن تعد من الصفات، لأنه لا يوجد من أسماء الله الحسنى ما يؤدى معناها وأقرب الصفات إليها صفة ﴿خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ (الأعراف : ٨٥، يونس : ١٠٩، يوسف : ٨٠) ومن صفاته أيضاً البر (الطور : ٢٨) ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ (النور : ٣٥) ومن صفاته الحق وترد كثيراً فى القرآن عند الكلام على الإسلام ﴿ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ ﴾، كما أنها ترد مقرونة باسم الله (طه : ١١٣، الحج : ٦ : ٦١، النور : ٢٥، لقمان : ٢٩) وجاء فى هذه الآيات أنه ﴿ الملك الحق﴾ و﴿ هُوَ الْحَقُّ ﴾ . وهذه الصفات تصور الله كائناً غنياً بنفسه أبدياً واسع القدرة والمعرفة، محيطاً بكل شىء وأنه الحق وحده .

ب- **فى الفكر الإسلامى**، أى فى علم الكلام والفلسفة، فقد أجمع المتكلمون على إثبات الصفات الأساسية لله مثل كونه تعالى واحداً، وأنه العلى العظيم، والأول والآخر، الظاهر والباطن، القابض والباسط إلى غير ذلك، فى حين اختلفوا فى الصفات الثبوتية فمنهم من قال بقدمها ومنهم من قال بحدوثها، ومنهم من أثبتها عين الذات، أو غير الذات، ومنهم من نفاها . والذين أثبتوا الصفات سمو الصفاتية والذين نفوها سموا معطلة، وهذه الصفات الثبوتية على أنواع ثلاثة هى : صفات ذات، صفات أفعال، صفات معان، وصفات الذات هى التى تلزم الذات وتكون ملازمة لها، ومثل هذه الصفات لا يمكن ولا يجوز أن يوصف الله بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها كصفة العلم، فالله يوصف بكونه عالماً ولا يوصف بالجهل ولا بالقدرة عليه، وصفات الأفعال هى الصفات التى تشتق من الفعل مثل الخالق والرازق والمعطى إلى غير ذلك، ويمكن أن يوصف الله بضدها وبالقدرة على ضدها، وصفات المعانى هى الصفات التى تتضمن المعنى الوجودى القائم بالموصوف وتعتمد على صفة الوجود أساساً وإلا انتفت هذه الصفات وهى : القدرة والعلم والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام.

الوحدانية وهى تقوم على ما يسمى دليل التمانع الذى يقوم على افتراض وجود خلاف إذا وجد أكثر من إله ونجد كلا من الأشاعرة

والمعتزلة يحاولون بيان الإشكالات التى تترتب على القول بوجود إلهين ومن هنا فى مفر من القول بوجود إله واحد، ويقول الفلاسفة أيضاً بالوحدانية وإن كانوا يستخدمون أدلة غير هذا الدليل المشهور . فعند ابن رشد (متابعاً أرسطو خاصة فى مقالة اللام من كتاب "الميتافيزيقيا")، يرى أن الرئيس الواحد خير من كثرة الرئاسات فى الطبيعة كما فى السياسة، ،هناك أيضاً الدلالة القرآنية على الوحدانية مثل ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء :٢٢) ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَد وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَه﴾ (المؤمنون : ٩١) ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذاً لاَّبْتَغَوْاْ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً﴾ (الإسراء : ٤٢) .

العلــم وقد نبه القرآن على وجه الدلالة فى هذه الصفة ﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك : ١٤)، وهذه الصفة قديمة إذ لا يجوز على الله أن يتصف بها فى وقت ما دون آخر ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَة إِلاَّ يَعْلَمُهَا﴾ (الأنعام : ٥٩) فهو عالم بالشىء قبل أن يكون على أنه سيكون وعالم بالشىء إذا كان على أنه كان، وعلم الله يختلف عن علمنا لأن علمنا معلول للموجودات وعلمه علة لها، وعلم الله يقول ابن رشد منزه عن أن يوصف بالكلى والجزئى .

ويترتب على صفتى الوحدانية والعلم صفات الحياة والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر، فالعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات لا يكون إلا حياً وهو مريد لأن من شروط صدور الشىء عن الفاعل أن يكون مريداً له، كذلك من شروطه القدرة عليه .

ج- **صفات وخصائص الله فى الفلسفة**، ونجد لدى العديد من الفلاسفة القدامى والمحدثين صفات وخصائص لله تميزه عن أشكال الوجود الأخرى . يأتى فى مقدمة هذه الصفات صفة : اللا متناهى (اللا محدود) وتذكر اللا محدودية عند بيان سمو الله وقوته الخلاقة وهذا اللا تحدد يجعل الله متحرراً من الحدود الإنسانية على الأقل، يقول القديس توما الأكوينى، إن أنسب الصفات لله هو ما وصف به الله

نفسه لموسى طبقاً لما جاء فى الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس المعتمد لدى الكنيسة الكاثوليكية (هو الكائن) He Who is وإذا كان الله لا محدوداً بهذا الشكل – فإنه يجب أن يمتلك كل الخواص بشكل يجعله خالياً من كل حد (تحديد) فيجب أن يكون : واحداً، بسيطاً، روحانياً، ثابتاً، خالياً من الألم والضرر، سرمدياً، خيراً، عالماً بكل شىء، قادراً على كل شىء .

الوحدة كان فلاسفة اليونان يتحدثون على الله والآلهة بطريقة متداخلة دون تمييز (أفلاطون " الجمهورية " : ٩٠٠-٩٠٥) . وفى اليهودية أصبح الاعتقاد بأن (يهوا) هو الإله الوحيد، وورث ذلك المسيحيون ودافع عن ذلك الأكوينى على أساس أنه لو كان هناك إلهان فسوف يستحوذ أحدهما على نفوذ الآخر ويقلل قدرته، وفى الإسلام تجلت الوحدة فى أجمل صورها فى القرآن والحديث والعلوم جميعها كما ظهر أصل التوحيد عند المعتزلة (انظر مادة توحيد) وكذا لدى الفلاسفة، فأول مبدأ إسلامى هو " لا إله إلا الله " . ويعتقد المسيحيون بأن الله واحد ولكنهم يختلفون عن اليهودية والإسلام فى أن الواحد يوجد فى أقاليم ثلاثة كأب وابن وروح قدس وهو جوهر واحد فى ثلاثة عناصر .

البساطة طبقاً للمسيحية والأفلاطونية الجديدة فإن الله واحد أيضاً بمعنى أنه جوهر بسيط بساطة مطلقة وذلك لأن التمييز الذى يتم بين الجوهر والوجود بين المادة والأحداث العارضة التى تجعل الكائن المحدود شيئاً مركباً لا تنطبق عليه، وقد فسر أفلوطين هذه البساطة على أنها هوية ذاتية مجردة لا سمة لها، ولكن الأكوينى يعتقد بأن الله لديه فعلاً مظاهر الكمال التى ننسبها إليه وأنها تندمج فى وحدة كلية لا يمكن تخيلها، فكل صفة مميزة من صفات الله تتميز موضوعياً ولكن كل منها يعبر عن كينونته الكلية.

الروحانية ينظر أصحاب وحدة الوجود إلى العالم على أنه مظهر من مظاهر الله أو على أنه بسط لجوهره، ومن ثم يفكرون فى الله بطريقة مادية، وقد طبعه الرواقيون بالعناصر الأساسية للطبيعة الهواء والنار.. وقد

أخذ أوغسطين عن المانوية القول بأن الله مادة لامعة رقيقة جداً، ونجد هذا لدى المشبهة المسلمين . أما الفلاسفة الأفلاطونيون والمسيحيون والمسلمون فقد أقروا باستمرار أن الله غير مادى على أساس أن المادة والتى هى شىء محدود لا تتفق مع كماله .

الثبات أكد أفلاطون وأرسطو والعهد القديم أن طبيعة الله لا يمكن أن تتغير لأن التغير يتضمن عدم الكمال، وقد أعاد تأكيد ذلك رجال اللاهوت المسيحى خاصة أوغسطين ويتضح ذلك أيضاً بصفة خاصة لدى بارمنيدس والمدرسة الإيلية ولدى المحرك الذى لا يتحرك عند أرسطو فى تصوره للإله .

الخلو من الألم والضرر وهذه الخاصية امتداد للثبات فإذا كان الله لا يمكن أن يعانى من التغير سواء أكان بسبب خارجى أم داخلى فإنه أيضاً لا يمكن أن يجرب الألم ويمكن أن نجد تناقضاً ظاهراً بين هذا المعنى وبين الأوصاف التى جاءت فى الكتاب المقدس بخصوص حب الله . فقد تمسك البعض أن الله لا يمكن أن يجرب الألم مع أن المسيح خبر الألم فى طبيعته البشرية .

السرمدية تشير هذه الصفة إلى وجود الله فى زمان دائم لا نهائى . وقد فهم ذلك على أنه (اللازمان)، وتعنى السرمدية كون الله أزلياً أبدياً أى لا بداية ولا نهاية لوجوده .

الخير يتصف الله بالخيرية مقابل ما كانت تتمتع به الآلهة اليونانية من سمعة أخلاقية غير طيبة، ولكن فى الفكر الفلسفى وبتأثير من أفلاطون كان الله هو الخير، وهو كذلك لدى أفلوطين، وقد اعتبر الأكوينى أن هناك مبدأ يقول : الله هو الخير الصرف بينما الأشياء الأخرى لديها نوع من الخير يتلاءم مع طبيعتها .

العلم بكل شىء واللا تناهى يستلزم العلم بكل شىء إلا أن هناك مشكلات عديدة تتعلق بهذه الصفة، فإذا كان الله لا زمانياً، فكيف

يعرف ما سوف يحدث بعد . وأثارت صفة العلم اشكالات عديدة فى الفكر الإسلامى حول صفة كلام الله وما يتعلق بها من خلق القرآن وقدمه، ومعركة الغزالى مع الفلاسفة شهيرة حول مدى علم الله وتعلقه بالجزيئات أو الكليات .

ويعطى ديكارت لله صفات عديدة، ففى التأمل الثالث يقول : " أقصد بلفظ اله جوهراً لا متناهياً، أزلياً، منزهاً عن التغير، قائماً بذاته، محيطاً بكل شيء، قادراً على كل شيء قد خلقنى أنا وجميع الأشياء الموجودة " . ويؤكد كل من دونز سكوت وديكارت على إرادته، ويرى مالبرانش ولايبنتز أن الله فى جوهره عقل . ومقابل قول أفلاطون أن الله خير بقول بعض الغنوصيين والمانويين إن إله عالمنا إله شرير . ومع هذا نجد أن كل الصفات التى نسبها الفلاسفة إلى الله مستمدة من برهان (الكمال)، ويقصد بهذه العبارة تحديد خصائص الكمال عند الإنسان كالقدرة والعقل والخير، ثم العمل على زيادة امتدادها حتى تصل إلى اللا متناهى، وعلى هذا تكون فكرة اللا متناهى هى الأساس الذى اعتمدت عليه خصائص الله الأخرى.

براهين وجود الله Proofs of the Existence of God :

قدم الفلاسفة على مر العصور الكثير من الأدلة والبراهين لإثبات وجود الله، وتتفاوت قوة هذه البراهين من فيلسوف لآخر، وربما قدم الدليل الواحد بصيغ متعددة عند أكثر من فيلسوف . وأهم هذه الحجج هى ما يلى :

١- **الدليل الطبيعى اللاهوتى** Physico-Theologique preuve هذا البرهان يقوم على الاستدلال من المخلوقات على الخالق فالمخلوقات تدل على قصد فى تكوينها وحكمة فى تسييرها وتدبيرها . وقد قام أفلاطون صيغة هذا البرهان فى " محاورة القوانين " حيث يقول على لسان كلينياس الذى يتساءل قائلاً : " هل توجد أية صعوبة فى البرهنة على وجود الآلهة ؟ " ويرد أن الأرض والشمس والنجوم والعالم والنظام الملائم للفصول وتقسيمها إلى شهور وسنين كل هذه براهين على وجود الآلهة (القوانين X886) فنظام العالم على هذا النحو الهندسى لا يمكن إلا أن يكون من قبل مهندس أعظم هو الله.

ونجد لدى متكلمى الإسلام كثيراً من الأدلة على وجود الله تقوم فى الأساس على الاستدلال على وجود الله من مخلوقاته، أى الصعود من موجودات هذا العالم إلى موجودها، نجد ذلك لدى الأشعرى فى " اللمع " حيث يقول إن تحول الإنسان من حال إلى حال يحتاج إلى من ينقله من الحال الأولى للثانية فمن غير المعقول وجود المخلوقات بلا خالق : " من قصد إلى برية ولم يجد فيها قصراً مبنياً، فانتظر أن يتحول الطين إلى حالة الآجر، وينتضد بعضه إلى بعض بغير صانع ولا بان، كان جاهلاً، وإذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً وعظماً، أعظم فى الأعجوبة، كان أولى أن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال إلى حال " . ويأتى الباقلانى بعد ذلك مكملاً الأشعرى ومطوراً لآرائه فيقدم كثيراً من الأدلة على وجود الله فالموجودات كلها محدثة، والمحدث لابد له من محدث، فالله هو العلة التى أوجدت المخلوقات، فالحى فى البداية كان حياً ولا ميتاً ولابد من التسليم بعلة أخرجته من اللا حياة إلى الحياة، ويقدم دليلاً ثالثاً يعتمد على القول بأن العالم بما فيه من نظام وترتيب يحتاج لمنظم هو الله، وتبعه بعد ذلك كل من الأسفراينى فى التبصير فى الدين والجوينى وغيرهم .

وتعتمد هذه النوعية من الأدلة عند المسلمين على نظرية مهمة نقلت إليهم من الفلسفة اليونانية هى نظرية الجواهر الفردة هى التى تكون ما يسمى بدليل الحدوث، الذى يقوم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ (جواهر فردة). والجزء الذى لا يتجزأ يعد محدثاً والأجسام محدثة بحدوثه إذ أنها تتركب من أجزاء لا تتجزأ لذا فهى تفتقر إلى محدث وعلى ذلك، فالخالق لابد أن يكون قديماً والدليل على ذلك أنه لو كان محدثاً لافتقر إلى محدث .

ونجد ذلك أيضاً لدى الفلاسفة وخاصة الكندى الذى ربط بين القول بحدوث العالم وإثبات وجود الله، فى كثير من رسائله مثل رسالته فى " وحدانية الله وتناهى جرم العالم "، ورسالته فى " حدود الأشياء "، و" الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد " ؛ فالعالم إذا كان حادثاً فلا بد له من علة أحدثته وأظهرته إلى الوجود وهذه العلة هى الله والغزالى أيضاً فى " تهافت الفلاسفة " يربط القول بحدوث العالم بوحدانية الله، ونجد هذا الدليل عينه لدى ابن رشد كبير فلاسفة

المغرب العربى تحت اسم دليل الاختراع ؛ فالموجودات كلها مخترعة، وكل مخترع له مخترع .

٢- **الدليل الغائى** Teleolvical Argument ويقوم هذا الدليل أساساً على وجود غائية فى الكون فهناك غاية تتجه إليها الموجودات فالعالم مركب على نحو يحقق هذه الغاية، وقد قدم هذا الدليل فى الفكر اليونانى كل من سقراط وأفلاطون، وطور بعد ذلك على أيدى الرواقيين، فلكل شيء فى الطبيعة غرض لا يمكن تفسيره إلا بافتراض وجود موجود يتجاوز الطبيعة وينظم كل الظواهر على نحو منسجم، واتخذ هذا الدليل صبغة دينية وارتبط بالعناية الإلهية، فى العصور الوسطى كما يتبين ذلك لدى الفلاسفة المسلمين، فالكندى أول فلاسفة الإسلام يستدل على وجود الله تعالى بالاستناد إلى فكرة العناية والغائية مستبعداً فكرة المصادفة . وقد تمسك معظم فلاسفة الإسلام بهذه الحجة لتفادى ما فى مذهب أرسطو من نقص يتمثل فى تلك الفجوة بين الله والعالم فأرادوا تأكيد تلك الغائية والعناية الإلهية المشاهدة فى الكون سماؤه وأرضه، ويستعمل الكندى كثيراً من الآيات القرآنية ليستدل بها على وجود عناية وغائية فى الكون، كما فى قوله تعالى : ﴿تبارك الذى جعل السماء بروجاً، وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً﴾ ويهدف هذا الدليل عند ابن رشد، إلى الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع المخلوقات من أجله، فهذا الدليل يتعرف على الله بموضوعاته وهى طريقة الحكماء ... فالشريعة الخاصة بالحكماء، هى الفحص عن جميع الموجودات . إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التى تؤدى إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذى هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه أى أن من أراد معرفة الله معرفة تامة عليه الفحص عن منافع جميع الموجودات، ونجد ذلك الدليل أيضاً لدى المتكلمين خاصة المعتزلة فى أثناء دراستهم لأصل العدل .

٣- **الدليل الكونى** Cosmo-logical Argument وهو دليل بسيط يعتمد على المنطق وهو يرتبط بالدليل السابق إلى حد ما فالموجودات لابد لها من موجد فكل موجود يتوقف على غيره ولا يمكن أن يستمر ذلك إلى ما لا نهاية فلا بد من

وجود علة نهائية فإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها فلابد لها من سبب يوجبها ولا يتوقف وجوده على وجود سبب سواه، فالله موجود باعتباره العلة الأولى لكل الموجودات والظواهر، ويقوم على أساس الافتراض بأن العالم لابد أن يكون محدوداً فى الزمان وأن علته غير مادية، ونجد هذا الدليل لدى كل من أفلاطون وأرسطو وفى العصور الحديثة أشار إليه ليبنتز، وقد عبر عنه الفارابى وذلك فى الكثير من كتبه مثل " آراء أهل المدينة الفاضلة "، و" فصوص الحكم " و"عيون المسائل "، فيما أطلق عليه دليل " الممكن والواجب "، فهو يستدل على وجود الله بالتفرقة بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب يقول فى " عيون المسائل "؛: " إن الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود، وإذا كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال فلا غنى لوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً لم يزل وإما أن يكون فى وقت دون وقت، والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولاً ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هذا الموجود الأول " . وهو عنده " واحد، لا شريك ولا ضد له خلو من المادة والصورة، ومن الفاعل والغاية وجوده أزلى أبدى وله أفضل وجود يتصف بالعقل والعلم والحكمة والحق والحياة، والعظمة، والجلال، والمجد، عاشق أول، ومعشوق أول، ومحبوب أول " (آراء أهل المدينة الفاضلة) .

٣- **الدليل الأنطولوجى** Cosmo-logical Argument وهذا الدليل يقوم على أساس أن فكرتنا عن الله تتضمن القول بأن من صفاته الكمال المطلق ويتحتم على من يحوز الكمال أن يكون موجوداً لأن الكمال المطلق يتنافى مع العدم إذن فالكامل موجود . ويعد هذا الدليل أشهر الأدلة وأهمها على وجود الله . قال به كل من القديس أنسلم واعترض عليه جونبلون فى " الفلسفة المسيحية "، واعتمد عليه ابن سينا فى إلهيات " الشفاء " ثم جاء ديكارت أشهر من قال به فى العصور

الحديثة (فى كتابه "التأملات"، و" مبادئ الفلسفة الأولى ") . ففى الفقرة ١٤ من " المبادئ "، فى إمكان إثبات وجود الله من أن ضرورة الكينونة أو الوجود متضمنة فى تصورنا له يقول : "وإذا عاد الفكر بعد ذلك واستعرض الأفكار المختلفة القائمة فيه فاكتشف منها فكرة موجود محيط العلم والقدرة كامل غاية الكمال، تيسر له أن يحكم بما يراه فى هذه الفكرة من أن الله هو ذلك الموجود الكامل على الإطلاق كائن أو موجود فحتى تصور الوجود الضرورى الأبدى متضمناً فى فكرته عن الموجود الكامل إطلاقاً، لزم أن نستنتج أن هذا الموجود الكامل بإطلاق موجود حقاً (الترجمة العربية ص١٠١-١٠٢) . ، ويقول فى " التأمل الثالث " الفقرة(٢٠) مستنتجاً وجود الله من تصور فكرة اللامتناهى : " إن فكرة جوهر لا متناه ما كانت لتوجد لدى أنا الموجود المتناهى إذ لم يكن قد أودعها فى نفسى جوهر لا متناه حقاً". (الترجمة العربية ص١٥٣) . وقد عاد ديكارت وأكد نفس براهينه فى " التأمل الخامس " من تأملاته فى الفلسفة الأولى .

وقد انقسم الفلاسفة حيال الدليل الأنطولوجى إلى فريقين : حيث قال به كل من دنزسكوت Duns Scot وبونافنتورا ولايبنتز وهيجل بالإضافة إلى أنسلم وديكارت . وقد رفضه وانتقده كل من جونبلون وتوما الأكوينى وكانط والوجوديون مثل كير كجارد وهيدجر وسارتر، فيرى جونبلون فى " الدفاع عن الأحمق " أن هذا الدليل لا يقنع من ينكر وجود الله والله عنده أسمى من أن نحوطه بتصوراتنا المحدودة، حيث أن هناك استحالة فى رأيه فى استنباط الوجود من الفكر وهذا الدليل عند الأكوينى يقوم على خطأين أساسيين، وكانط Kant أيضاً يرى فيه تناقضاً . فكيف يمكن وضع الوجود فى تصور شيء ممكن ؟ إن الدليل الأنطولوجى مجرد تحصيل حاصل. وهو يقوم فى رأى كانط على الخلط بين المحمول المنطقى والمحمول الواقعى، فالمحمول المنطقى يمكن تصوره فى الموضوع أما المحمول الواقعى فإنه تحديد يضاف إلى الموضع دون أن يكون متضمناً فيه (نقد العقل الخالص) . وكيركجارد يرى استحالة استنباط الوجود من الفكر هو نقيض الفكر إذ الوجود هو التناقض واللامعقول وينقض كيركجارد الدليل

الأنطولوجى متمثلاً فى مقالة سبينوزا " الماهية تتضمن الوجود " التى يستنبط فيها وجود الله من مجرد تصوره، وسارتر يرفض أيضاً أن يجعل الوجود من وضع الشعور فهو سابق على الماهية وبالتالى لا يستنبط من الفكر .

ومن هنا فالله يند عن الحد والحصر وبذلك آمن كثير من المفكرين بالله عن طريق القلب أو الإيمان .

٥- **أدلة أخرى على وجود الله**، برهان الإجماع، وهو مأخوذ من فطرة الناس وإيمانهم العام بوجود قوة عظمى تسيطر على هذا الكون وتسيره طبقاً لما تريد وقد اتخذ من إجماع الناس برهاناً يؤكد الوجود الفعلى لله وقد قال أفلاطون بهذا البرهان فى الكتاب العاشر من " القوانين " . حيث أن واقعة اعتقاد كل من الهلنيين والبرابرة بوجود الآلهة من البراهين المؤكدة على وجدهم بالفعل .

٦- ويقدم لنا الكندى برهان المماثلة بين وجود النفس فى البدن ووجود الله فى العالم، فالجسم الإنسانى إذا كان يدل على وجود قوة خفية غير مرئية وهى النفس تسير الجسم فإن التدبير فى الكون يدل على وجود مدبر له .

٧- **والدليل الصوفى العملى كطريق إلى الله**، والصوفية وصلوا إلى معاينة الله ليس بفكر ولا بدليل عقلى بل بأنوار اشراقية، ويتضح ذلك فى جملة كتبهم " الرسالة " للقشيرى " اللمع " للطوسى، " التعرف على مذاهب أهل التصوف " للكلاباذى، فالله تعالى عندهم لا يعرف العقل، وقد قال أحد الزهاد رداً على سؤال بم عرفت الله ؟ قال : بالله : قيل : فما بال العقل ؟ قال : العقل عاجز والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله ولا يعرف الله إلا بالله فالعقل عاجز لأنه محدث والمحدث لا يدل إلا على محدث مثله أى أننا بالعقل لا نستطيع الوصول إلى القديم (الله) . وعند الغزالى فإن (المشاهدة) مشاهدة الله هى إيمان (دليل) العارفين على وجود الله، كما نجد ذلك فى " إحياء علوم الدين "، حين يفرق بين إيمان العوام، وإيمان المتكلمين، وإيمان العارفين القائم على الفناء والغيبة (غياب العقل) . ويقين وجود الله هو حضور اله فى القلب الإنسانى (أوغسطين " محاورة المعلم ") . ومن هنا

اعتقد المؤمنون بعدم جدوى البراهين (باسكال Pascal) وعند كيركجارد لا وجود بالفعل لأية براهين لإثبات وجود الله، والبحث عن براهين لإثبات وجود الله نوع من الضلال، لأن القيام بذلك يماثل القول بأننا نتشكك في وجوده وأننا فى حاجة إلى براهين لكى نقتنع بذلك .

المصادر والمراجع

١- ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، تحقيق الأب قنواتى وسعيد زايد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٦٠ .

٢- أفلاطون، طيماوس، ترجمة . فؤاد بربارة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٦٨ .

٣- بوترو، العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة، ترجمة، أحمد فؤاد الأهوانى، القاهرة، ١٩٦٩ .

٤- البهى، محمد، الجانب الإلهى فى التفكير الإسلامى، دار الكاتب العربى، ١٩٦٧ .

٥- الخطيب، عبد الكريم، الله ذاتاً وموضوعاً، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٧١ .

٦- الخطيب، عبد الكريم، الله والإنسان، دار الفكر العربى، ط٢، القاهرة، ١٩٧١ .

٧- دراز، محمد عبدالله، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، القاهرة، ١٩٦٩ .

٨- شرف، جلال، الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩ .

٩- العقاد، عباس محمود، الله، كتاب فى نشأة العقيدة الإلهية، دار المعارف، ط٣، ١٩٦٠.

١٠- غلاب ، محمد ، مشكلة الألوهية ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ط٢، ١٩٥١

١١- شتروفة ، فلسفة العلوم ، (الترنسندس) ، تر . عبد الغفار مكاوى ، القاهرة ، ١٩٧٥

١٢- كولينز ، جيمس ، الله فى الفلسفة الحديثة ، تر . فؤاد كامل ، مكتبة مصر ، القاهرة.

١٣- ماكدونالد ، غاردية ، الله ، ثلاث مقالات عن الله ، لجنة ترجمة. دائرة المعارف الإسلامية ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

١٤- المراقة ، عبد الكريم ، الإلهيات عند الفارابى ، منشورات وزارة الإعلام ، العراق ، ١٩٧٥ .

١٥- النشار ، مصطفى ، الله فى فلسفة أفلاطون ، رسالة ماجستير غير منشورة، القاهرة.

١٦- أندريه لالاند : موسوعة الفلسفية ، المجلد الأول ، مادة الله .

17- Adamis, James, The religions Teachers of Greece, EdinBurgh, 1908.
18- Baillie, John, The Idea of Revelation in Recent Though, Oxford, 1956.
19- Collin's J., God in Modern philosophy, London, 1960.
20- Copleston, F., History of philosophy, vol. 2, London 1954.
21- F. Ferre's Language Logic and God, London, 1962.
22- Klubertany, G.P., Being and God According to contemporary Scholastics, 1954.
23- Mascall's E.L., He How is, London, 1943.
24- Otto, R., The Idea of the Holy, Trans, by L.W. Harvry, 1925.
25- Owens. J., The conclution of prima Via, 1953.
26- Pringle, A.S., Pottison, the Idea of God, Oxford, 1930.
27- W., JAGER, The Theology of Early Greek philosophers, oxford, 1960.

اعتقـــــاد

هناك اختلاف كبير حول فهم طبيعة مفهوم الاعتقاد ويرجع اللفظ الفرنسي Croyance إلى أصل لاتيني هو Credenza التي اشتقت من الفعل Credere بمعنى اعتقاد (لالاند) . ومعنى الاعتقاد يختلط بالحكم الذهني أحياناً والبديهي أحياناً أخرى، ويختلط أيضاً باليقين والاقتناع والعلم . وفي حين أن كلاً من العلم واليقين لا شك فيه فالاعتقاد يقبل الشك ويقبل الصدق والخطأ والاعتقاد في تاريخ الفلسفة صوراً متعددة تنتمي في أغلبها إلى الدراسات المتعلقة بنظرية العلم .

الاعتقاد عند أفلاطون :

الاعتقاد عند أفلاطون ٤٢٨-٣٤٨ ق.م. في محاورتيه عن العلم " تيتاتيوس " و "السفسطائي" نوع من الظن Doux أو الوهم لا يرقى إلى المعرفة اليقينية الصادقة، فهو معرفة دنيا أقل من العلم Epistema لارتباطه بعالم الحس والتغير الذي لا يعطي إلا معرفة احتمالية نسبية ولا يوصل إلى معرفة ماهيات الأشياء، أي حدس المثل، كذلك يستبعده أفلاطون ولا يقره كوسيلة لمعرفة اليقينية، ويميز في "تيتاتيوس" بين موضوع الاعتقاد، وموضوع الرؤية الحدسية (البرهانية)، فالأول موضوعه العالم الحسي المتغير، والثاني موضوعه الحقيقة الثابتة، الأول ظن والثاني يقين .

وفي الاتجاه العقلاني في الفلسفة الحديثة خاصة عند ديكارت ١٥٩٦-١٦٥٠، نجد أيضاً التمييز بين كل من العقل والحس ؛ فللعقل أولوية ويقين أكثر مما للحواس، حيث يعتمد على المعاني الفطرية المركوزة فيه، بينما يقوم الحس على المعاني المكتسبة من التجربة، والمعاني الفطرية هي التي نستمد منها المعرفة العقلية اليقينية، وعلى ذلك يرتبط الصدق واليقين بالعقل، بينما الحس والمعرفة الحسية مرتبطة بالاعتقاد، ومن الواضح أن المعرفة الأولى أرقى من الثانية التي تخضع للصواب والخطأ وتمثل نوعاً من المعرفة ينبغي تجاوزها، وعلى العكس من ذلك، نجد اتجاه التجريبيين المتمثل في المدرسة الإنكليزية خاصة لدى هيوم .

الاعتقاد التجريبي :

يؤسس هيوم D. Hume ١٧١١-١٧٧٦م . الاعتقاد على الانطباعات الحسية التى تعد أساس كل معرفة، فيقوم الاعتقاد مع العادة بدور مهم فى الاستدلال التجريبى فى فلسفته، وهو يذهب إلى أن فكرة الموضوع هى أساس قوى للاعتقاد به ولكى نقف على طبيعة الاعتقاد أو على خصائص الأفكار التى نسلم بها ينبغى أن نلاحظ الآتى : ١) لا يختلف تصور الشىء عن وجوده، وعن الاعتقاد بوجوده : ٢) والاختلاف بين تصور الشىء والاعتقاد به ليس فى الفكرة نفسها بل فى طريقة تصورنا الشىء :٣) حسب التفرقة بين الانطباع والفكرة نجد أن الانطباع لا يعدل فى مضمون الفكرة وإلا اختلفت عن انطباعها بل يمدها بالقوة والحيوية، وبالتالى يعرف الاعتقاد بأنه : " فكرة حية تتصل أو تقترن بانطباع حاضر، وعلى ذلك فنحن فى الفلسفة لا يسعنا أن نفسر الاعتقاد بأكثر من القول بأنه شعور فى الذهن يميز بفضله بين الأفكار التى تنطوى عليها أحكامنا وبين أوهام الخيال والشعور يبسط على الأفكار التى تتزود به قوة أعظم ويمدها بنفوذ أكبر ويجعل لها فى الذهن أهمية كبيرة من شأنها أن تدعمها وتثبتها وتفضى بها إلى التسلط على جميع أفعالنا .

ويرى هيوم أن التعريف الذى يقدمه يتفق مع شعور كل منا وتجربته . فليس ثمة أكثر وضوحاً وجلاء من أن هذه الأفكار التى نصدق بها أقوى وأثبت وأملاً بالحيوية من الأحلام . وعند هيوم نجد أن علاقة التشابه تتضافر مع الانطباع الحاضر فى انبعاث هذه الحيوية فى الأفكار التى تحملنا على الاعتقاد بها، فلكل من علاقة التشابه والتجاور والعلية أهميتها فى انبعاث الاعتقاد، فالانتقال من العلة للمعلول (العلية) هو الأصل فى الاعتقاد بالإضافة للتشابه والتجاوز، هذه العلاقات يدعمها ويحييها الانطباع الحاضر، فهو العلة الصحيحة للفكرة والاعتقاد يصحبها . وعلى ذلك، فالاعتقاد هو فكرة قوية مستمدة من انطباع حاضر ذى علاقة بها ، فالاعتقاد يرفع الفكرة إلى مقام الانطباع ويمدها بنفوذ كامل على العواطف ، إذ لما كان الاختلاف فى مراتب القوة والحيوية هو بمثابة الاختلاف الأصيل بين الفكرة والانطباع ، ولما كان

الاعتقاد يزود الفكرة بهذه القوة والحيوية ، فإنه ليترتب على هذا تلاشى الاختلاف ، بحيث تصبح الفكرة بفضل الاعتقاد بها ، مثيلة فى نفوذها للانطباع .

التحقق من الاعتقاد عند رسل :

الاعتقاد عند رسل فرض أو وسيلة للتيقن من معرفتنا الحسية الآتية لنا من خارجنا ، فكل معرفة عند رسل وهى تجريبية فى الأساس يجب أن تقوم على اعتقاداتنا الغريزية وإذا ما رفضنا هذه الاعتقاد بعالم مستقل خارجى بواسطة التدليل ، بل نجد هذا الاعتقاد مهيئاً فى أنفسنا فى الوقت الذى نبدأ فيه التفكير ، وهذا ما يسمى اعتقاداً غريزياً ، ومهمة الاعتقاد بوجود أشياء تقابل موضوعات حواسنا ، هو تبسيط وتنظيم تفسيرنا لادراكاتنا المختلفة ، فالاعتقاد افتراض مقبول وليس ثمة سبب لرفضه وعلينا أن نسلم أن العالم الخارجى يوجد حقاً وأنه لا يعتمد كلياً فى وجوده على استمرار إدراكنا له ، ومن الواجب ألا نشك أبداً فى حقيقة الاعتقاد ولولا حقيقة أنه فى حالة رؤية الشىء يبدو الأمر كما لو كنا نعتقد اعتقاداً غريزياً بأن موضوع الحس نفسه هو الشىء المستقل فى حين أن الدليل يرينا أن الشىء لا يمكن أن يكون ذاتياً مع موضوع الحس .

ويؤكد رسل أنه من بين كثير من اعتقاداتنا الغريزية توجد اعتقادات أقوى بكثير من غيرها ، فى حين أن كثيراً منها – نتيجة للعادة والترابط – قد اختلط باعتقادات أخرى ليست غريزية حقاً بل افترض خطأ أنها أجزاء مما نعتقده اعتقاداً غريزياً ، ومهمة الفلسفة تحديد تسلسل هذه الاعتقادات الغريزية ، ويتعين على الفلسفة أن تظهر اعتقاداتنا الغريزية فى الصورة التى تبدو نهائية لا تتعارض بل إنها تكون نظاماً منسجماً . وبالتالى لا يمكن أن يوجد سبب لرفض اعتقاد غريزى إلا إذا تعارض مع اعتقادات أخرى ، فإذا وجدت الاعتقادات منسجمة فإن النظام بأكمله يصبح جديراً بالقبول ، وعلى ذلك ، فعن طريق تنظيم اعتقاداتنا الغريزية ونتائجها ، وعن طريق النظر فى أيها أكثر قبولاً لأن يتعدل أو يترك يمكننا أن نصل إلى تنظيم مرتب لموقفنا على أساس قبول ما نعتقده اعتقاداً غريزياً هو وحده

ما نسلم بهِ . ومع أن إمكان الخطأ يظل موجوداً فى هذا التنظيم ، إلا أن ترجيح الخطأ يتضاءل بتداخل أجزاء هذا التنظيم ، وعن طريق الفحص النقدى الذى يسبق التسليم به .

ورسل يرى أن الاعتقاد لا يرقى إلى مستوى المعرفة اليقينية إلا إذا كان صادقاً . ويتم ذلك بالتمييز بين الاعتقاد الصادق والكاذب ، ويقدم رسل نظرية للتحقق من صدق الاعتقاد هى نظرية تحقيق المعانى التى تشغل الباب الرابع من كتاب " مشاكل الفلسفة " بعنوان " الصدق والخطأ " . والتمييز بين الصدق والخطأ يتم بالتمييز بين الاعتقاد الصادق والاعتقاد الكاذب ؛ فعن طريق ذلك يمكن التمييز بين المفاهيم " فإذا لم تكن هناك اعتقادات لا يمكن أن يكون هناك صدق أو كذب ". والتحقق من صدق الاعتقاد عند رسل يأتى من خارج الاعتقاد ، وذلك بمعاينة الظاهرة الخارجية لمعرفة مدى انطباقها مع الاعتقاد رافضاً بذلك نظرية الاتساق التى ترجع صحة الاعتقاد للاتساق وعدم التناقض داخل الاعتقاد نفسه . والتحقق عند رسل يتم عن طريق إيجاد العلاقة بين الاعتقاد والعالم الخارجى ، أى بين القضية والواقعة التى تمثلها القضية فى حد ذاتها : ويقوم بذلك العقل المشاهد فيقارن الاعتقاد بالواقعة فى حد ذاتها . والصدق هنا – أو عدمه – مرتبط بمدى انطباق الاعتقاد على الواقعة ، فالاعتقاد ليس هو الواقعة فى ذاتها بل هو القضية التى يعبر بها عن الواقعة ، وبالواقعة نتحقق من صدق الاعتقاد فالاعتقاد الصادق معناه أن الواقعة قد عبر عنها فى جملة صادقة ، فالتحقق من صدق الاعتقاد يحتم وجود الموضوع المعتقد به كواقعة ذرية تشغل حيزاً مكانياً ويكون خاضعاً للتجربة الحسية فى نفس الوقت .

الاعتقاد باعتباره إرادة :

نجد ذلك لدى وليم جيمس فيما أطلق عليه " إرادة الاعتقاد " The Will to Believe . وفى هذه المقالة يطلق جيمس لفظ " فرض " Hypothesis على أى شيء هو عرضة لأن يكون موضوعاً لاعتقادنا ، والفرض إما أن يكون حياً أو

ميتاً ، والفرض الحى هو ذلك الذى يبدو أنه واقعة ممكنة بالنسبة للشخص الذى وضع له هذا الفرض ليتمسك به . والفرض الميت على العكس من ذلك ، والحياة والموت ليست خواصاً ذاتية للفرض بقدر ما هى علاقة تخص فرداً بعينه . وتقاس بمدى رغبة الشخص واستعداده للعمل بهذا الفرض ولذلك فالحد الأعلى لحياة أى فرض معناه رغبة الشخص فى العمل بدون تردد . وهذا هو ما يطلق عليه جيمس إرادة الاعتقاد ، فالإرادة تستطيع أن تخلق وجود الشىء الذى تعتقده .

الاعتقاد فى الفكر الإسلامى العربى :

يرتبط الاعتقاد فى الفكر الإسلامى بالنظر دون العمل ، ومجاله حقائق الوحى والعقائد وهى عند الجرجانى : " ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل " . والاعتقاد الجازم الراسخ الثابت هو اليقين ، وهو ثلاث مراتب ، علم اليقين ، ويحدث بالبرهان والتواتر ، وعين اليقين بالمشاهدة ، وحق اليقين وهو يحصل بالشىء بعد اتصاف العالم بذلك الشىء وتفصيل ذلك يتلخص فى العلاقة بين الاعتقاد والواقع فمطابقة الواقع للاعتقاد حق ومطابقة الاعتقاد للواقع صدق . قال التفتازانى فى " شرح العقائد النسفية " : " الحق هو الحكم المطابق للواقع يطلق على العقائد " والأديان والمذاهب ويقابله الباطل والمطابقة بين الواقع والاعتقاد تسمى حقاً " .

ويقال هذا اعتقاد حق على أنه صفة مشابهة وإنما سميت بذلك لأن المنظور إليه أولاً فى هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً ، أى ثابتاً متحققاً ، ويقول التهانوى : " إن الخطأ والصواب يستعملان فى المجتهدات والحق والباطل يستعملان فى المعتقدات والحق والباطل يستعملان فى المعتقدات " . فالحق يعنى مطابقة الحكم للاعتقاد والباطل عدم مطابقته للاعتقاد .

المصادر والمراجع:

١- أفلاطون ، ثيناتيوس ، تر . أميرة حلمى مطر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢- بلدى ، نجيب ، الاعتقاد ، مجلة علم النفس ، المجلد ٢ ، العدد ٣ ، فبراير/شباط ، ١٩٤٧ .

٣- رسل ، برتراند ، مشاكل الفلسفة ، ترجمة . محمود عماد الدين إسماعيل ، عطية محمود هنا ، مطبعة دار الشروق ، ١٩٤٧ .

٤- حب الله ، محمود ، الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية ، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ، ١٩٤٩ .

٥- جيمس ، وليم ، إرادة الاعتقاد ، ترجمة . محمود حب الله ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٩.

6- Hume, D., A Treatise of Human Nature, Ed. Selby Bigge of Oxford, Clarendon press, 1888 Reprrinted, 1941.
7- James, W., Will to Believe, and other Essays in popular philos. Longmans, New york, 1927.
8- Russell, B., The problems of philosophy, A Balaxy book, New Yourk, Oxford Uni. Press, 1969.

بعــث

اصطلاح البعث اصطلاح دينى فى الأساس ونجده لدى مختلف الشعوب التى تؤمن بحياة ثانية بعد الموت مثل قدماء المصريين . واتخذ البعث مدلولاً فلسفياً بالإضافة إلى مدلوله الدينى لدى الإسلاميين خاصة، وللبعث بشكل عام معنيان البعث فى الشرع بمعنى إرسال الله إنساناً إلى الإنس والجن ليدعوهم إلى طريق الحق، وشرطه إدعاء النبوة وإظهار المعجزة وقيل الإطلاع على المغيبات ورؤية الملائكة .

والمعنى الثانى نجده فى علم الكلام والفلسفة ويطلق على الحشر والمعاد أيضاً ويرتبط بخلود النفس Immortality خاصة لدى ابن رشد ؛ يقول التهانوى : البعث فى العرف و والحشر والمعاد ألفاظ مترادفة ويطلق بالاشتراك اللفظى كما هو الظاهر على الجسمانى والروحانى، فالجسمانى هو أن يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور، والروحانى هو إعادة الأرواح إلى أبدانها .

البعث عند قدماء المصريين

يرتبط البعث عند قدماء المصريين بعقيدتهم العامة وإيمانهم الدينى بالحياة الأخرى، وهذا المفهوم يعرف خطأ بالخلود (فالجسم الذى لا حراك فيه يجب أن تعاد إليه الحياة وتعاد إليه القدرة على استخدام أعضائه وحواسه) . وهذا البعث يمكن أن يكون فعل إله أو آلهة يحملان له الود كما يحدث عندما تقدم له إزيس أو حورس، أو يخاطب الكاهن الميت ويؤكد له أن آلهة السماء ستقيمه : " إنها ستضع رأسك فى مكانها لأجلك، إنها تجمع عظامك لأجلك " . ويقول برستيد فى كتابه " تطور الفكر الدينى فى مصر القديمة " : " ... وبهذا الوصف كان يعود (الميت) إلى الوجود كشخص يملك كل المواهب التى يكن أن تعاونه على العيش والبقاء فى حياة آخره، وعلى ذلك فإنه غير صحيح أن ينسب إلى المصريين اعتقاد بخلود

الروح يفسر تفسيراً جازماً على أنه عدم القابلية للفناء أو التحدث عن آرائهم فى الخلود .

مفهوم البعث فى القرآن الكريم :

يتخذ لفظ البعث فى القرآن معانى متعددة وذلك حسب سياقه فى كل آية من الآيات، ويمكن تحديد دلالة المصطلح من خلال تحليل إحصائى لمضمونه وذلك على الوجه التالى ؛ ذكر لفظ " بعث " بمشتقاته المختلفة فى القرآن حوالى ٦٧ مرة واتخذ ٢٦ شكلاً هى : بعث، بعثنا، مبعوثون، وذكرت كل منها سبع مرات، ويبعثون ثمانى مرات، ويبعث ست مرات،وكل من نبعث ويبعثهم، ابعث، والبعث ثلاث مرات، وكل من بعثناهم، فابعثوا، مبعوثين مرتين، ثم كل من بعثنا، بعثناكم، بعثه، يبعثك، يبعثكم، يبعثين، وانبعث، لتبعثن، تبعثون، ويبعث، يبعثوا، بعثكم، انبعاثهم مرة واحدة، ومن تحليل مضمون هذا اللفظ يتضح الآتى :

أ- اتخذ اللفظ معنى الإرسال، ﴿فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ (البقرة: ٢١٣) وجاء لفظ الإرسال فى ألفاظ " بعث " وذكرت سبع مرات فى (البقرة : ٢١٣، ٢٤٧، آل عمران : ١٦٤، المائدة : ٣١، الإسراء : ٤١، الجمعة : ٢)، ولفظ " بعثنا سبع مرات ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً﴾ (النحل : ٣٦)، وفى آيات : (المائدة : ١٢، الأعراف : ١٠٣، يونس : ٧٤، ٧٥، الإسراء : ٥،الفرقان: ٥١) وأيضاً فى لفظ " نبعث " وذكرت ثلاث مرات فى آيات (النحل : ٨٤، ٨٩، والإسراء : ١٥).

ب- اتخذ معنى المعاد والحشر فى " بعثنا " ﴿قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا﴾ (يس : ٥٢)، " بعثناكم " ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (البقرة : ٥٦)، "بعثناهم "، (الكهف، ١٢، ١٩)، و"بعثه" ﴿فَأَمَاتَهُ اللّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾ (البقرة : ٢٥٩)، "يبعثهم" ﴿ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴾ (الأنعام: ٣٦) .

ج- وهناك معان أخرى اتخذها اللفظ بالإضافة إلى ما سبق مثل إرسال ليس

الرسل أو البشر، ولكن إرسال (بعث) العذاب كما فى قوله : ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾ (الأنعام : ٦٥) .

وممكن أن يكون البعث من البشر أيضاً وليس من الله فقط مثل : ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾ (النساء : ٣٥)، والشخص الوحيد الذى اقترن به البعث اسماً هو المسيح (سورة مريم : ١٥، ٣٣) وقد حدد البعث بيوم القيامة كما فى سورة (المؤمنون : ١٦) ﴿ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ﴾ .

د- إنكار البعث، كما نجد فى لفظ (مبعوثون)وذكرت سبع مرات على الوجه التالى ﴿وَلَئِن قُلْتَ إِنَّكُم مَّبْعُوثُونَ مِن بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ (هود : ٧) ﴿قَالُوا أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾ (الإسراء: ٤٩، ٩٨، المؤمنون : ٨٢، الصافات : ١٦، الواقعة، ٤٧، المطففين : ٤)، وأيضاً نجد نفس المعنى فى لفظ (مبعوثين) ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ (الأنعام : ٢٩، المؤمنون : ٣٧) .

البعث فى الفلسفة :

البعث فى الفلسفة وعلم الكلام هو المعاد والحشر ويغلب لفظ المعاد عند المتكلمين والفلاسفة للدلالة على المقصود، وأوفى دراسة لهذا الموضوع نجدها لدى ابن سينا فى رسالته " الأضحوية فى أمر المعاد " يقول فى ماهية المعاد، (أول فصول الرسالة) . " أما المعاد فى لغة العرب فمشتق من العود وحقيقته عودة الشيء فيه فباينه، فعاد إليه ثم نقل إلى الحالة الأولى، ويبدو أن هناك اختلافات عديدة بين الفلاسفة حول هذا الموضوع، يقول التهانوى : " ثم إنهم اختلفوا فى أن الحشر إيجاد بعد الفناء بأن يعدم الله الأجزاء الأصلية للبدن ثم يعيدها، أو جمع التفريق بأن يفرق الأجزاء فيختلط بعضها ببعض ثم يعيد فيها التأليف . ويدل على ذلك الآية ٧ من سورة سبأ فى قوله تعالى : ﴿ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ ويضيف قوله : " والحق لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفياً أو إثباتاً، هذا عمن

يقول بحشر الأجساد أو حشر الأرواح أما المنكر لحشر الأجساد فيقول بالمعاد الروحانى عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلى الذى هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسية " . ويمكن بيان خمسة اتجاهات فى مسألة المعاد هى :

١- القول بالمعاد الجسمانى فقط وهو اتجاه المتكلمين .
٢- القول بالمعاد الروحانى فقط وهو موقف الفلاسفة كابن رشد .
٣- القول بالمعاد الجسمانى والروحانى معاً وهو الموقف الإسلامى ويدافع عنه الغزالى والرازى ضد ابن سينا القائل بالاتجاه الثانى .
٤- اتجاه الطبيعيين فى إنكار المعاد .
٥- الشك أو الإنكار وهو التوقف عن الحكم فى هذه الأمور وهذا موقف جالينوس.

ويقدم الفلاسفة كثيراً من الأدلة العقلية بالإضافة لما جاء فى القرآن لإثبات ضرورة البعث والمعاد، فالحشر ضرورة للثواب والعقاب (الرازى : " معالم أصول الدين ") . ثانياً : المعاد والبعث ضرورى لتحقيق الأمانى (فلما تثبت أن الحيوان إنما خلق لأجل اللذة والراحة وتثبت أن المقصود غير حاصل فى هذا العالم وجب القطع بوجود عالم آخر بعد هذا العالم يحصل فيه هذا المقصود وهو الدار الأخرى) . وينبغى القول أن هذه الأدلة تقوم على الإمكان والجواز وأن الله قادر على كل شىء، وقادر على إعادة الأجسام التى خلقها .

مصادر ومراجع

١- ابن سينا، رسالة أضحوية فى أمر المعاد، تحقيق سليمان سدنيا، دار الفكر العربى .
٢- ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، المقالة التاسعة والعاشرة .
٣- ابن سنا، كتاب النجاة .
٤- برستيد، هنرى، تطور الفكر والدين فى مصر القديمة .
٥- التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، ج ١، ٢ .

٦- الغزالى، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة.

٧- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الشعب، القاهرة .

8- Aquinas, Summa Theologica, New York, 1945.

9- Baillie, D.M., Faith in God, Edinburgh, 1927.

10- Eleling, G., The nature of Faith, London, 1961.

11- Hick, J. H., Faith, and knowledge, New york, 1957.

12- James, F.R., philosophical Theology, Vol. 11, Cambridge, 1928.

13- Bardlaugh, Charles, A plea for Atheism, London, 1933.

14- Born, Etienne, Atheism in our Time, trans. by B. Murechlad, New York, 1963.

15- Buchner. L., Force and Matter. New York, 1950.

16- De Lubac. Henri, The Darma of Atheist Humanism, trans. by. S.T. Riley, New york, 1950.

17- Feuerbach, L., The essence of Christianity, 1841, trans. by George Eliot, New york, 1953.

هناك دراسة مستفيضة عن جوهر المسيحية وعرض أمين لمحتوياته فى مقالة حسن حنفى ، الاغتراب الدينى عند فويرباخ ، مجلة " عالم الفكر الكويتية " ، المجلد العاشر ، العدد الأول ، ١٩٧٩ .

18- Findlay, L.N., "Can God's Existence be Disproved?". In Antony Fiew and A. Macintyre eds, New Essays in philosophical Theology, London, 1955.

19- Fiewy, Antony, Theology and Falsification, in John Hick, ed., Existence of God, New York, 1969.

20- Flint, Robert, Anti-Theists Theories, London, 1878.

21- Holbach, Commen Sense, trans, A. Knoop. New york 1920.

22- Joyce, C.H., The principles of Natural, London. 1923.

23- Martineau James. Modern, Materialism and Its relation to Religion and Theology, London, 1876.

24- Maritain, Jacques, The Meaning of Contemporary Atheism, 1950.

25- Mauthner, Fritz, Der Atheismus and seine Geschichte in A Bendiande, Stuttgare, 1920.

وفيه يركز المؤلف على جذور الإلحاد فى العصر الوسيط الحديث، جاعلاً من التأليه الطبيعى Deism ومذهب شمول الألوهية وكل ما يعارض التصور التقليدى لإله المسيحية إلحاداً

26- Maxall, E.L., Christian Theology and Natural Science, London, 1956.

27- Nagel, Ernest, A Defence of Atheism, in Paul Edusards and Arthur Pop. Eds, A Modern Introduction to philosophy, New York, 1965.

28- Robertson, J.M., History of Free Thought, New York, 1957.

29- Robinson. R., An Athenst's Values, Oxford, 1964.

30- Russel, B., Why I Am Not a Christian, London, 1957.

31- Shelly, Essays, Essays : The Necessity of Atheism and Refutation of Deism. There is no God, in D.L. Clarck; Shelley's prose. Albuguerque. 1954.

32- Soiven, Michael, Primacy to philosophy, New York, 1966.

33- Voltaire. ((Atheism)). In his pphilosophical Dictionary, Trand. By peter Goy, New York, 1962.

انظر أيضاً الترجمة العربية " رسائل فولتير الفلسفية " التى قام بها عادل زعيتر ، القاهرة

إيمان وإلحاد

أولاً : الإيمان :

الإيمان هو التصديق بالقلب فى اللغة، وفى الشرع هو الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان، والإيمان يقف بين المعرفة والظن، فهو يأتى فى مرتبة دون مرتبة المعرفة ؛ فبالرغم من أن موضوع الإيمان (الحقيقة الإلهية المقدسة) أكثر يقيناً من أى نتاج آخر للعقل البشرى - بالنسبة للمؤمن - فإن إدراك الإيمان لموضوعه أقل يقيناً من المعرفة العقلية بسبب عدم استناده إلى البرهان . ومن ناحية أخرى فإن الإيمان يأتى فى مرتبة تعلو الظن، وذلك لأنه بينما نجد الإيمان مصحوباً بالشك والخوف من أن يكون الرأى المقابل صحيحاً فإنه يكون ثابتاً ومتحرراً من كل تلك الترددات .

ومواضيع الإيمان تختلف من ناحية الرؤية، فموضوع المعرفة شىء مرئى بينما موضوع الإيمان هو اللامرئى، وهكذا فإننا نجد بعض حالات الإيمان لا يختص بمواضيع المعرفة العقلية لأن المعرفة تستبعد الإيمان، ومع هذا فإن بعض الحقائق يمكن أن تكون مواضيع للإيمان بالنسبة لشخص ما ومواضيع المعرفة بالنسبة لشخص آخر، وبصفة خاصة فإن بعض حقائق الإيمان الأولية مثل الوجود، الوحدة، روحانية الله، قادرة أن توضح فلسفياً باعتبارها مواضيع للإيمان تقع فوق قدرة العقل، ولا يمكن الوصول إليها عن طريق التفكير الإنسانى أياً كانت مهارته .

الايمان والكفر فى الفكر الاسلامى :

وقد شغلت مشكلة الإيمان والكفر كل الفرق الإسلامية تقريباً وكانت أهم المباحث التى أثيرت فى علم الكلام، وقد عرض أبو الحسن الأشعرى فى "مقالات الإسلاميين" لبيان آراء الفرق المختلفة فى هذه المشكلة، فالرافضة من الشيعة اختلفوا فى تعريف الإيمان على ثلاث فرق، تقول إحداها إن الإيمان هو الإقرار

بالله وبرسوله وبالإمام، والمعرفة بذلك ضرورية عندهم فإذا أقر وعرف فهو مؤمن مسلم وإذا أقر ولم يعرف فهو مسلم وليس بمؤمن، والفرقة الثانية يزعمون أن الإيمان جميع الطاعات والكفر جميع المعاصي، والفرقة الثالثة وهم من يرون أن الإيمان اسم للمعرفة والإقرار بسائر الطاعات، فمن جاء بذلك كله كان مستكمل الإيمان ومن ترك شيئاً مما افترضه الله عليه غير جاهد فليس بمؤمن .

والمرجئة التى قيل إن اسمها اشتق من الإرجاء (التأخير) أو من الرجاء، تجعل للإيمان المكانة الأولى والعليا وترى أنه لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر الطاعة .

اختلفت المرجئة فى الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط . وإن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بإيمان، وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به، وهذا قول يحكى عن جهم بن صفوان . وزعمت الجهمية أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحده، وأن الإيمان لا يتبعض ولا يتفاضل أهله فيه . وإن الإيمان والكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان .

وبالنسبة للمعتزلة أهل العقل – والعدل والتوحيد – فالإيمان عندهم هو جميع الطاعات فرضها ونافلها، وزعموا أن الإيمان كله إيمان بالله، بينما قال هشام الفوطى الإيمان جميع الطاعات فرضها ونافلها والإيمان على ضربين : إيمان بالله وإيمان لله ولا يقال إنه إيمان بالله، فالإيمان بالله ما كان تركه كفراً بالله والإيمان لله يكون تركه فسقاً وليس بكفر نحو الصلاة والزكاة فذلك إيمان الله، فمن تركه على الاستحلال كفر، ومن تركه على التحريم كان تركه فسقاً ليس بكفر، ومما هو إيمان له عند هشام ما يكون تركه صغيراً ليس بفسق .

مفهوم الإيمان فى الفكر الغربى فى العصور الوسطى :

عند الأكوينى T. Aquinas ١٢٢٥ – ١٢٧٤ العقل والإيمان يدركان

مجموعات مختلفة من الحقائق، وحقائق الإيمان فوق العقل، والإيمان عنده هو "عمل العقل فى محاولته تصديق الحقيقة الإلهية بمقتضى الإرادة التى يحركها الفضل الإلهى " . بمعنى أنه بينما يتحرك العقل فى المعرفة من أجل الإدراك بواسطة الموضوع ذاته سواء أكان معروفاً مباشرة أم عن طريق التفكير البرهانى، فالعقل فى الإيمان يتحرك من أجل التصديق من خلال عمل الاختيار الذى ينحاز فيه إرادياً إلى جانب بدلاً من آخر، استجابة لدلائل خارجية بفعل تأثير الفضل الإلهى وخصوصاً المعجزات .

وبعد تعريف المجمع الفاتيكانى الأول ١٨٧٠ للإيمان – والذى يمثل الكاثوليكية الحديثة – توماوياً من حيث الجوهر " فالإيمان فضيلة خارقة للطبيعة ترشدها وتساعدها النعمة الإلهية، وتتمسك بمقتضاها بما هو صحيح كما أوحى به الله ليس لأننا أدركنا حقيقته الذاتية بواسطة عقلنا ولكن بسبب سلطة الله التى لا يمكنها أن تخدع أو تخدع " . ومثل هذا التعريف يثير تساؤلات إذا ما ميزناه على أنه اعتقاد بحقائق متعددة على أساس مقدس يفترض مسبقاً معرفة أن الله موجود وأنه أوحى تلك القضايا موضع التساؤل، فكيف يتم اكتساب مثل هذه المعلومات المسبقة ؟ يجيب على هذا السؤال مذهب مقدمات الإيمان Preambula Fidei، وتتوقف مقدمات الإيمان على قبول وجود الله كما أرست ذلك البراهين الفلسفية وصلاحية الوحى المقدس وسلطة الكنيسة الكاثوليكية حارس الوحى الإلهى، ويمكن إثبات صحة الحقائق الدينية عن طريق العلامات المرئية مثل المعجزات، وتحقيق النبوة والحياة المقدسة ونمو واستمرار الكنيسة، وتقبل المؤمن لهذا الدليل ليس ممارسة للإيمان ولكن للعقل . " استخدام العقل يسبق استخدام الإيمان ويجب أن يقودنا إليه " . وهكذا فإن التركيب الكلى للإيمان يستند أساساً على الدلائل التاريخية للمعجزات لا ترسى آيات الإيمان ذاتها، ولكنها بالأحرى ترسى حقيقة أن الله العالم بكل شيء قد أوحى بهذه الآيات ويعلق جون لوك على هذا قائلاً فى مقالة عن الذهن البشرى : " مع أن الإيمان يؤسس على شهادة الله (الذى لا يمكن أن يكذب) والذى يوحى بأى قضية لنا، فمع هذا فإننا لا نستطيع أن نتأكد من حقيقة كونها

إلهاماً إلهياً يفوق معرفتنا المكتسبة عقلياً، لأن القوى الكلية لليقين تعتمد على معرفتنا بأن الله أوحى بذلك " .

وبالنسبة لمارتن لوثر Martin Luther ١٤٨٣-١٥٤٦ لم يكن الإيمان اعتقاداً أساسياً فى معتقدات الكنيسة ولكنه بالأحرى ثقة كلية فى الحب والنعمة الإلهية التى أوحى بها المسيح، وتأكيد لوثر الأساسى كان على الإيمان كاعتماد على خير الله . فلم يكن معنياً بمسألة معرفتنا السابقة من الناحية المنطقية والقائلة بأن الله موجود، فقد كان موضوع وجود الله عنده قضية مسلماً بها، فالإيمان لا يعنى الاعتقاد بأن الله موجود وأنه ثلاثة فى واحد وهكذا، ولكنه موقف يتعلق بالثقة وإسلام الذات له .

أما كالفن J.Calvin ١٥٠٩-١٥٦٤ فقد أعطى أولوية للمظهر الإدراكى للإيمان المسيحى، وعرفه على أنه معرفة ثابتة ويقينية بكرم الله نحونا تقوم على حقيقة العهد المعطى للمسيح، والذى أوحى به لعقولنا وطبع لعقولنا من خلال الروح القدس، وعلى هذا فإن الإيمان يستجيب للكتاب المقدس على أنه الكلمة لله الموحاة . ويقول كالفن " هناك علاقة ثابتة بين الإيمان والكلمة " .

وقد وصف جاكوبى الإيمان على أنه Ahnung والذى يعنى به شعوراً أو حساً باطنياً أو إحساساً لا يمكن أن يحدد له مفهوم بالنسبة لحقيقة الخارق للطبيعة . وقد اعتبر شليرماخر Schleirmacher الإيمان على أنه نوع من الشعور . بمعنى أنه إحساس بالاعتماد المطلق على حقيقة أعلى، وبطريقة مختلفة تماماً، فإن كيركجارد Kierkegaard أكد على عدم اليقين الموضوعى للمجال الدينى والذى يمكن الوصول إليه عن طريق وثبة الإيمان، وقد شدد على المخاطرة الرهيبة التى يتضمنها هذا العمل .

النظريات الحديثة للإيمان (الإرادية) :

تتناول كل المناقشات المعرفية الإيمان على أنه موقف إدراكى موجه نحو القضايا الدينية، وقد انتشر التعريف العقلانى للإيمان بصورة كبيرة فى الدراسات

الحديثة على أنه اعتقاد راسخ جداً، سواء أكان له ما يؤيده أم كان الدليل الذى يؤيده غير كاف، ويستخدم عدد كبير من الفلاسفة الدينيين مثل هذا التعريف كما يستخدمه كثير من هؤلاء الذين يرفضون المعتقد الدينى، لكن كيف يمكن أن نفترض ملء الفجوة البرهانية من وجهة نظر المؤمن ؟ هنا يظهر ثانية الموضوع الإرادى الذى شدد عليه توما الأكوينى سابقاً .

باسكال Pascal ١٦٢٣ - ١٦٦٢ يحبذ فى " الأفكار " ٢٢٣ طريقاً إرادياً صرفاً نحو الاعتقاد الدينى مفترضاً أن العقل لا يمكن أن يحده أساساً، يمكن له بمقتضاه أن يحدد ما إذا كان هنالك إله . ويجب على المرء أن يقرر إذا كان يعتقد أو لا يعتقد، بخصوص برهان الرهان فإنه توخى الحذر أن تقرر أن تعتقد وسوف يكسب المرء حينئذ الحياة السرمدية والسعادة إذا كان الله موجوداً ولن يخسر شيئاً فى الحالة الأخرى، بينما إذا ما قرر المرء ألا يعتقد فإنه لن يكسب شيئاً إذا كان الله غير موجود ولكنه يخسر الحياة الأبدية إذا كان موجوداً .

وتظهر الفكرة التى أشار إليها باسكال باختصار فى شكل محكم فى مقالة وليم جيمس W. James " إرادة الاعتقاد " The Will to Believr ١٨٩٥ . فهناك حالات، يمكن الاتصال فيها بمظهر ما من الحقيقة عن طريق العقل العملى وذلك قبل أى برهان كاف، وفى هذه الحالات يساعدنا إيماننا على أن نأتى بوجود موضوعه، على سبيل المثال فى مجال العلاقات الشخصية، فإن الإيمان بإرادة الفرد الخيرة أو الأمانة يمكن أن يستثير هذه الخصائص عندما يكون هناك حاجة إليها، والإيمان المفترض من هذا النوع يجد له ما يبرر إثبات صحته التى تتبع ذلك، ويرى جيمس أنه من الضرورى أن يكون هناك مجازفة بالإيمان من جانبنا، ومن الممكن أن يتجلى الله لذلك الشخص الذى يظهر مثل هذا الإيمان والذى يرغب فى أن يجازف ويثق فى ما وراء ما أرساه الدليل العلمى والبرهان الفلسفى، وبمعنى آخر، فإنه من الممكن لكى يكتسب المعرفة الدينية التى يعتمد عليها خيرنا الشخصى فإننا يجب أن نسلم العنان لرغبتنا العاطفية فى أن تعتقد، ومن ثم وصل جيمس إلى نتيجة تقول إننا لا نستطيع أن نطلب من أنفسنا بطريقة معقولة أن نعتنق

مناهج تمنعنا من أن نجد هذا الخبر لأن قاعدة التفكير التى سوف تحرمنى حرماناً مطلقاً من الإقرار بأنواع معينة من الحقيقة إذا ما كانت هذه الأنواع موجودة فعلاً سوف تكون قاعدة غير عقلانية .

أما تنانت F. R. Tennant ١٨٦٦-١٩٥٨ فقد قدم أكثر المذاهب التبريرية الإرادية الحديثة بالنسبة للإيمان، وكما يرى، فالإيمان هو العنصر الإرادى فى اكتساب المعرفة، وفى كل عملية تقدم من معطيات الحس إلى الإدراك فى عالم منتظم، أو من إسقاط فرض علمى إلى تحقيق الملاحظ كما ترى فى كل رحلة ناجحة من رحلات الاكتشاف أو فى اختراع نوع جديد من الآلات فإنه يجب ألا يكون هناك فقط فعل التنظير ولكن أيضاً جهداً مدعماً من الإرادة التى تحمل العمل وتمضى نحو إتمامه، وفى كل من هذين الاعتبارين يشارك الإدراك الدينى فى بناء مشترك المعرفة بالنسبة للعلوم والحياة الشخصية .

أولاً **فهناك عملية خلق الفرض** : فالافتراضات العلمية تشبع النزوع نحو تفسير بنية ونظام الكون عن طريق قوانين كمية، بينما الافتراضات اللاهوتية والأخلاقية تشبع النزوع نحو الغائية .

ثانياً **فهناك الجهد الإرادى أو المجازفة بالإيمان** : الذى يمكن أن يكافأ أخيراً بحصة من المعرفة المحققة والمجازفة بالإيمان فى السياق الإلحادى تسير مع تلك المجازفة الموجودة لدى الأنبياء والحواريين . وهكذا فإن الإيمان هو العنصر الإرادى الذى لا يمكن الاستغناء عنه فى عملية اكتساب المعرفة ويلعب دوراً أساسياً فى كل من الحياة الدينية واللادينية. ويمكن ملاحظة الآتى على نظرية تنانت :

١- الإيمان كعملية قبول للفرض يكون افتراضاً .

٢- لدى الإيمان نفس النظام الإدراكى مثل المعرفة العلمية ولكنها مبنية على درجة أقل من البرهان .

٣- الإيمان ليس معنياً بالعالم المادى فى حد ذاته والذى هو موضوع المعرفة ولكنه معنى بمعناه الغائى .

٤- يتميز الإيمان بالعنصر الإدراكى الموجود داخله عند مقارنته بالمعرفة والاعتقاد العاديين، وبينما نجد أن فعل الإرادة عند التوماويين يمكن أن يلجأ للتبرير العقلانى بالنسبة لتلك الأدلة الخارجية مثل المعجزات والنبوءات فإنه فى فلسفة تنانت يلجأ إلى حجة غائية شاملة بالنسبة لوجود الله .

الإيمان والحرية :.

نستطيع أن نتبين علاقة مهمة جداً بين الإيمان وبين ما يمكن أن نطلق عليه الحرية الإدراكية للعقل البشرى فى علاقته بالله، وكان أول الكتاب الذين لاحظوا هذه العلاقة فى القرن الثانى الميلادى هو الكاتب المسيحى إيرانيوس Irenaeus الذى قال : " لقد حفظ الله إرادة الإنسان حرة وتحت تصرف الإنسان ليس فقط بالنسبة للأعمال ولكن أيضاً بالنسبة للإيمان " . وقال بذلك كل من أوغسطين والأكوينى وقد قال باسكال بأن " وحى الله فى عملية تجسد المسيح أخذ شكلاً محجباً عن عمله، حتى لا يضطر أحد أن يجد الله فى يسوع المسيح وحتى تكون هناك فرصة لمن يرغب فى أن يجد الله فهو راغب فى أن يظهر لهؤلاء الذين يبحثون عنه فى أعماق قلوبهم ويختفى عن الذين يهربون منه كلية . وعلى هذا فإنه ينظم معرفة ذاته عن طريق إعطائه علامات له يكون بوسع من يبحثون عنه أن يروها ولا يراها من لا يبحثون عنه " (الأفكار ٤٣٠) . وهناك نظرية معاصرة وثيقة الصلة بهذا التأكيد الخاص بحرية الإنسان الإدراكية والتى لا تعتبر الإيمان العنصر التأويلى فى الخبرة الدينية والذى يجعلها حرية دينية متميزة عن أى خبرة غير دينية أخرى لنفس المجال من المعطيات . وهنا فإن التفسير لا يعنى التفسير العقلى أو بناء نظرية ولكنه شىء أكثر صلة بالعمليات التفسيرية التى تحدث فى الإدراك الحسى . ومن وجهة نظر الأبستيمولوجيا، فإن الإيمان يكون متماثلاً بهذه الطريقة مع ظاهرة Seeing as والتى وجه انتباه الفلاسفة إليها لودفيغ فتجنشتاين L. Wittegenstein فى كتابه " أبحاث فلسفية " وتتمثل فى الشكل الآتى : "

فيمكننا أن ننظر إلى صورة محيرة ونراها على أنها فوضى لا معنى لها من الخطوط أو نراها على أنها تجريد لوجه بشرى " . هذا مثل لتفسير مرئى صرف ولكن مفهوم Seeing as يمكن أن يمتد إلى " خبرة الشيء كما هو " مشيراً إلى الطريقة التى.يتم بها إدراك موقف ما من خلال جهازنا الحسى ككل، حيث تتم خبرة الشيء على أن له مغزى معيناً خاصاً به .

وإذا سردنا بعض أمثلة دينية فإننا نجد أنه عندما قام أنبياء العهد القديم بتجربة أحداث التاريخ الإسرئيلى المعاصر عند توسطهم بين حضور ونشاط الله وبين التحدث بلسان إلهى لهم فإنهم كانوا يمرون بشكل من أشكال الخبرة الدينية كما هى والحواريون الذين تكون شهادتهم رسالة العهد الجديد قد رأوا يسوع على أنه المسيح . وعلى ذلك يكون صحيحاً بالنسبة للشكل الدينى " للخبرة كما هى " أن المعطيات التى هى موضع التساؤل تصبح فى حد ذاتها غامضة ويمكن أن يستجاب لها دينياً أو طبيعياً، ومن وجهة النظر اللاهوتية فإن هذا الغموض الذى هو شرط مسبق للإيمان سيقوم بحماية حرية الإنسان واستقلاله ككائن شخصى محدود بالنسبة للإله اللامحدود .

ثانياً : الإلحـــــاد :

الإلحاد هو المذهب الذى يرى فى العقل الإنسانى القدرة على تفسير الكون تفسيراً متحرراً من المعتقدات الشائعة للعامة، والذى يرفض الاعتقاد بكل ما يتجاوز الطبيعة من أرواح، آلهة، خلود وبعث بعد الموت، وكل ما يخالف قوانين الطبيعة من معجزات وخوارق، ويرتبط ظهور هذا المذهب وانتشاره بالحرية العقلية للمفكرين، ومدى قدرتهم على إعطاء تصور عام شامل للكون، الطبيعة، المجتمع، غير خاضع لأى سلطة كنسية أو اجتماعية أو سياسية .

والملحد هو الشخص الذى لا يؤمن بالآلهة المعترف بها فى بلدته ولا يخضع لطقوس عبادتها، وهذا هو المعنى الدينى، فالإلحاد يساوى الكفر، وكذلك يقصد به من

لا يؤمن بوجود الله ويسمى ملحداً نظرياً، أو الذى يحيا ويتصرف كما لو لم يكن الله موجوداً فهو ملحد من الناحية العملية، ويرى بوسويه أن الإلحاد هو أسلوب حياة شخص يتجاهل وجود الله ويرفضه، وهو إلحاد كامن يظهر فى السلوك الشخصى، معتبراً الله غير موجود، وهذا الملحد العملى يطلق عليه لفظ فاسق وهناك تفرقة بين مفاهيم : الكفر، الشرك، الفسق، النفاق، تتحدد حسب علاقة الإنسان بالله، الكفر هو عدم التصديق أو الإقرار أو الشهادة بوجود الله . وهذا هو الإلحاد المطلق، والشرك هو عدم الاعتراف بوحدانية الله فى الأديان المنزلة وهو ما يقابل مذهب الكثرة والتعدد فى الميتافيزيقيا، ويعنى اتخاذ وسائط تقرب بين الله والإنسان، وهذا المعنى ممكن أن يطلق على كل تصور فلسفى يخالف التصور التقليدى لله، (انظر مادة الله) . وهو يطلق عليه الإلحاد النسبى، والفسق يطلق على كل من يعتقد بوجود الله، ولكنه يتصرف وكأن الله ليس موجوداً وهو الإلحاد العملى، ويميز الاتجاهات الفردية والفوضوية المتمردة على المجموع، والدولة والله، وعلى العكس من ذلك النفاق وهو عم الاعتراف باطنياً بوجود الله، والتظاهر سلوكياً بكونه موجوداً، وفى هذا المعنى يظهر الخضوع للمجموع .

أنواع الإلحاد :

والإلحاد فلسفياً هو إحدى الإمكانيات العقلية والعملية التى يتبناها الإنسان باستمرار حين يهم بوضع تفسير عام للكون، وهو من أشد المفاهيم صعوبة فى التعريف، لأنه ذو دلالة نسبية، وأكثر معانيه شيوعاً هو إنكار التصور السائد عن الله والألوهية، ونظراً لأن تصور الله يختلف من عصر إلى عصر ومن مجتمع إلى آخر فكذلك يختلف معنى الإلحاد وهناك نمطان من الإلحاد : الإلحاد المطلق، والإلحاد النسبى، فالملحد النسبى هو من يرى أن التصور الشائع عن الله ليس جدير به، أو لا يتفق مع الكرامة الإنسانية، وهذا الموقف يستبدل بالتصور الشائع تصوراً أجدر لله، وذلك مثل نقد انكساغوراس للتصور التشبيهى للآلهة عند اليونان، فقد أطلق عليه لفظ ملحد، وكذلك اتهم سقراط بالإلحاد، لأنه يعبد آلهة جديدة، بل أن المسيحيين الأوائل كانوا من وجهة نظر الإمبراطورية الرومانية ملاحدة، ونظر

بعض المسلمين نفس النظرة للمفكرين الأحرار فاتهم ابن سينا وابن رشد بالإلحاد وفى العصور الحديثة اتهم ديكارت وسبنيورا بالإلحاد ليس لإنكارهما وجود الله بل لتصورهما الله بصورة تختلف عن تصور العامة .

الإلحاد النسبى فى تصور الله :

وفى العصور الوسطى كان يطلق لفظ هرطقة، وزندقة للدلالة على المفكرين أو الفرق المختلفة التى تقدم تصوراً مخالفاً للتصور الرسمى الذى اتخذته الدولة، يتضح هذا فى كل من المسيحية والإسلام، ففى المسيحية اتخذت النظرة إلى طبيعة الله (المسيح) تصورات متعددة واختلف فى هل هو إله ؟ أم إنسان، أم إله وإنسان ؟ أهو ذو طبيعة واحدة أم من طبيعتين ؟ تعددت التصورات، ورفض كل فريق تصور الفريق الآخر، وكفره وحاربه، وفى الإسلام انتشرت ظاهرة الزندقة، وكان اللفظ يطلق على من ينتفى وجود الله، أو ينكر حكمته أو يذهب إلى أن له شريكاً، وعادة ما يطلق هذا اللفظ إما على الدهرية الذين لا يقولون بنبوة ولا كتاب، ولا دين لهم، وكما جاء فى " لسان العرب " : " الزنديق هو القائل ببقاء الدهر، وهو لفظ فارسى معرب من "زندكر" أو يطلق على أنصار الشعوبية من أعداء الإسلام". (الجاحظ، " البيان والتبيين "، ج٢، ص١٤) . ويطلقه ابن النديم على أصحاب " مانى " ومعتنقى مذهبه، ويقول الجوهرى فى " الصحاح " : (الزنديق من الثنوية وهو معرب والجمع زنادقة، وقد تزندق الاسم زندقة، وزنديق الصفة) .

مصطلح الزندقة : أصله ومعناه :

وزندقة مصطلح فى الجريمة عند فقهاء المسلمين، يطلق على الملحد الذى يكون تفسيره لنصوص الشرع خطراً على سلامة الدولة، وجريمة الزندقة تعرض صاحبها للقتل . وكلمة زنديق عربت فى العراق أخذاً عن المصطلحات الإيرانية أيام حكم الساسانيين، والزنديق من أتباع مزدك هو الملحد الذى يأتى بتفسير جديد لـ"الأفستا" (كتابهم المقدس)، أى ينحرف به عن ظاهرة التفسير، وهو بخاصة

المانوى الذى يتبع مذهب مانى ، أو هو بمعنى الكلمة الأخص أحد أتباع مزدك الذى انشق على مانى ؛ ويرى ابن حنبل أن الزندقة هى تأويل القرآن تأويلاً يخرج به عن المعنى المألوف، وتكاد الكلمة ترادف كلمة (بدعة) أو (إلحاد) . (الغزالى : " فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ") وكلمة زنديق تطلق على من ينكر وجود الله، وعلى المشرك، أو على من ينكر الحكمة الإلهية أو لا يتدين بدين، وعند الغزالى، الزندقة إنكار وجود الله والقول بقدم العالم، وإنكار الحياة الأخرى وما فيها، ويمكن بيان تطور هذا المصطلح من صبغته السياسية، حيث يدمغ بالإلحاد من يعرض سلامة الدولة الإسلامية للخطر، وهذا واضح تماماً فى محاكمة الحلاج.

وقد اهتم بعض المستشرقين بتفسير معنى الإلحاد والزندقة، وفى مقدمتهم براون Brown وهانز هنريش شيدر الذى ألف فصلاً فى " المباحث الإيرانية " عن معنى زندقة وكذلك ماسينيون L. Massignon الذى كتب مادة زندقة فى "دائرة المعارف الإسلامية " وأيضاً فى كتابه عن " عذاب الحلاج " وجورج فيدا الذى نشر بحثاً عن " الزنادقة فى العالم الإسلامى فى العصر العباسى " بمجلة " الدراسات الشرقية " (١٩٣٧) .

الإلحاد بمعنى رفض النبوة :

أ- وفى التراث العربى الإسلامى اتجهت الزندقة إلى رفض الفكرة الأساسية التى تكون عصب الدين الإسلامى وهى فكرة النبوة والأنبياء، وعبر لفظ زندقة عن نفس مفهوم الإلحاد وأطلق على كل من يؤمن بما يخالف العقيدة الإسلامية كالمانوية، ثم اتسع المعنى وأطلق على كل صاحب بدعة وملحد ممن خالف أهل السنة، وقد حصر ابن النديم طوائف الزنادقة فى : المنانية (المانوية)، وطائفة من المتكلمين، وشعراء العبث والمجون مثل بشار بن برد، وأهم السمات التى تميز هؤلاء : ترك الفرائض، وإدعاء الشعراء منهم القدرة على أن يكتبوا خيراً من القرآن، وأخيراً موقفهم إزاء وحدانية الله ومن الزنادقة المتقدمين هناك : أبو على سعيد، ابو على رجاء، ابن طالوت ونعمان، وابن عيسى الوراق . ومن أشهر

هؤلاء ابن المقفع، الذى أضاف باب برزويه فى كتاب " كليلة ودمنة " مؤكداً فيه خلو معارفنا الدينية من اليقين وقيامها على أساس غير وطيد، وتناقض الأديان فيما بينها .

ب- كانت فكرة النبوة هى حجر الزاوية فى الهجوم على الإسلام، حيث دار الإلحاد هنا فى نطاق نقد النبوة ولم يتعدها إلى الشك فى الألوهية نفسها . ويمثل ابن الراوندى (أبو الحسين أحمد بن يحيى ابن إسحاق الراوندى قمة الإلحاد فى الإسلام، وهو صاحب كتاب " فضيحة المعتزلة "، وقد عرف من خلال رد المعتزلة عليه فى كتاب " الانتصار " للخياط ١٩٢٥ . ولابن الراوندى أيضاً كتاب " الدامغ " وهو طعن فى القرآن، وقد نشره ريتر Ritter عام ١٩٣٠، ومن أقواله، التى ينكر فيها النبوة، والتى ذكرها المؤيد فى الدين هبة الله الشيرازى فى "المجالس المؤيدية"، خاصة فى المجلس السابع عشر من المائة الخامسة، يقول : "إن كان الرسول يأتى مؤكداً لما فى العقل من التحسين والتقبيح فساقط عنا النظر فى حجته وإجادة دعوته إذ قد غنينا بما فى العقل عنه وإن الإرسال على هذا الوجه خطأ، وإن كان بخلاف ما فى العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والخطر فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته " . وكما يتضح من كتابه الزمرد، وهو أهم كتبه: "الأنبياء ليسوا سوى سحرة يغنيا العقل عنهم " .

ج- وهناك أيضاً محمد بن زكريا الرازى، وهو شخصية معروفة فى مجال الطب والكيمياء، اتخذ موقفاً نقدياً من الدين عبر عنه فى كتابه " العلم الإلهى "، وكتاب " مخاليق الأنبياء "، حيث كانت نظرية النبوة الشغل الأكبر لنقده للأديان ؛ فقد كان لا يؤمن بالنبوة، وقام نقده لها على اعتبارات عقلية وأخرى تاريخية:

١- **فالعقل هو المرجع فى كل شيء**، وهو أساس التمييز بين الخير والشر، ومعرفة أسرار الألوهية، وهو كاف وحده لتبرير أمور المعاش، وطلب العلوم والصنائع فما الحاجة بعد إلى قوم يختصون بهداية الناس ؟

٢- **لا معنى لتفضيل بعض الناس** واختصاص الله إياهم بإرشاد الناس جميعاً ليس إذن فى المواهب الفطرية والاستعدادات وإنما هو فى تنمية هذه المواهب وتوجيهها وتنشئتها .

٣- **الأنبياء متناقضون فى ما بينهم** وما دام هناك مصدر واحد لما يقولون، هو الله، فإنهم لا ينطلقون عن الحق والنبوة بالتالى باطلة .

ويتفق هذا الموقف العقلى الناقد من مفكرى المسلمين تجاه فكر النبوة مع موقف سبينوزا " فى رسالة اللاهوت والسياسة " ويكرر نفس حجج الرازى تقريباً ويقدم مناهج فى النقد التاريخى للكتب المقدسة، ويفسر المعجزة تفسيراً طبيعياً انطلاقاً من تصور للعلاقة بين الله والطبيعة فى مذهبه المعروف بوحدة الوجود، لذلك اتهم سبينوزا بالإلحاد، إلا أن وصف الإلحاد هنا غير مناسب لأن المسألة لا تعدو مجرد اختلاف فى تصور الله وليس إنكاراً لوجوده .

الإلحاد المطلق فى العصر الحديث :

وهى المحاولات التى تمت لوضع نمط صريح من الإلحاد واستبعاد الإله وقد شهد القرن التاسع عشر مولد مذهب كامل التكوين فى الإلحاد ينكر وجود الله دون قيد أو شرط . ويرتبط هذا المذهب بالاتجاهات الرئيسية فى حياتنا العلمية والثقافية ، حيث يقوم بتفسير مصادر الدين وأسباب ظهوره ، وينتقد المعتقدات الدينية من وجهة النظر العلمية : النفسية والاجتماعية للكون ، ويفضل فى شرح الدور الاجتماعى للدين باعتباره وسيلة فعالة من الحكام لإخضاع الشعوب ، وقد ظهر المذهب الإلحادى وتطور بازدياد المعرفة وتقدمها ، وبدلاً من أن يبقى موقفاً سلبياً عقيماً ، أضحى مقوماً من مقومات الاتجاه العلمى الإنسانى فى المجتمع الحديث ، خاصة لدى الماديين الفرنسيين فى القرن الثامن عشر ، وأيضاً لدى بيير بايل P. Bayle ١٦٤٧-١٧٠٦ وفونتيل Fontenelie ١٦٥٧-١٧٥٧ . وقد قام المذهب الإلحادى المعاصر نتيجة جهود عديد من الفلاسفة ذوى الاتجاهات المختلفة التى استندت على النزعتين الطبيعية والإنسانية خاصة فلاسفة ما بعد هيجل .

أ- **الهيجليون الشباب** ، شتراوس ، باور ، شترنر ، فويرباخ ماركس الذين وجدوا فى فلسفة هيغل جذور إلحاد متأصل ، كما بين ذلك. وكان كتاب شتراوس ، حياة المسيح (١٨٣٥) هو البداية التى قادت الهيجليين الشباب - عن طريق فصله بين الدين والفلسفة - إلى الإلحاد ، وتبعه باور فى نقده التاريخى للكتب المقدسة ، ثم ظهر كتاب " ماهية المسيحية " لفويرباخ ١٨٤١ وهو أكبر حدث فلسفى منذ وفاة هيجل ، ثم " قضايا مؤقتة لإصلاح الفلسفة " ١٨٤٢ ، "ومبادئ فلسفة المستقبل " ١٨٤٣ ، وإلى فويرباخ Feuerbach ١٨٠٤-١٨٧٢ يرجع السبب الرئيسى فى جعل الإلحاد سمة مميزة للنزعات الطبيعية والإنسانية حيث يرفض كلاً من اللاهوت المسيحى التقليدى والمطلق الهيجلى ، ويرى أن مهمته الأساسية هى تأنيس الإله والقضاء على الاغتراب الدينى عند الإنسان الذى يخلق من صفاته الإنسانية كائناً خارقاً للطبيعة ، يقول فى " جوهر المسيحية " : " إن الإنسان يحول الذاتى ، أى يجعل من تفكيره وتصوره ، ومخيلته شيئاً ذا وجود خارجه ، هكذا يسلخ المسيحيون عن جسد المسيح الفكر والروح ويجعلون منهما إلههم " . فالإنسان يسقط ماهيته خارجاً عنه ، وبكلمة واحدة ، ليس الله هو الذى خلق الإنسان على صورته وإنما العكس ، الإنسان هو الذى خلق الآلهة على صورته ، ماهية المسيحية - المدخل - الفصل الثانى ، ماهية الدين) . وهو يؤكد على ذلك أيضاً فى " ضرورة اصلاح الفلسفة " حيث يبقى على الدين ويرفض اللاهوت الشائع ، يقول : " ينبغى علينا أن نجعل من الإلحاد ديناً " .

ونجد أيضاً لدى ماكس شترنر ١٨٠٦-١٨٥٦ رفضاً لكل ما سوى الذات الفردية ، فهو يدعو إلى تقديس الأنا الأوحد التى هى بمثابة مركز العالم وكل ما فى العالم ملك لها ولا يتمتع بوجود حقيقى إلا بالقياس إليها ، فهى الشىء الوحيد الحق ، وبالتالى يستبعد شترنر كل سلطة خارجية سواء أكانت الله أم الإنسانية أم الأخلاق اللاهوتية التى يراد فرضها على الذات (فلا إله عنده سوى الذات) ، كما يتضح ذلك فى كتابه " الأنا وملكيتها " L'unique et sa propriete .

وبالنسبة لماركس لم يهتم بمناقشة فكرة الله ، لأن الدين نفسه لم يكن سوى

نتاج مادى خاضع لمجموعة من الظروف الاجتماعية والأحوال الاقتصادية، فالعالم الدينى هو انعكاس للعالم الواقعى كما بين ذلك فى رأس المال ، يقول: " إن مصير الإنسان لا يتصور إلا فى علاقته بالطبيعة من جهة ، وبغيره من الناس من جهة أخرى ، ودونما اعتبار لأى مبدأ متعال ، أو لأية حقيقة مطلقة فى ما وراء هذا النشاط الإنسانى الذى بمقتضاه يخلق الإنسان نفسه بنفسه " .

ب- وبالإضافة إلى موقف اليسار الهيجلى الذى أنكر وجود الله ، أو أى كائن مجاوز للطبيعة باسم الإنسان ، نجد نفس الموقف لدى نيتشه ١٨٤٤-١٩٠٠ الذى أعلن (موت الله) فى كتابه " هكذا تكلم زاردشت " : " لا نريد سوى ملكوت الأرض وبالتالى فليس علينا سوى أن نؤمن بالحياة التى هى القيمة الكبرى والغاية القصوى ، أما الله فقد مات ، لقد قتلناه ، أنتم وأنا ، أجل نحن الذين قتلناه" ، لقد كانت فكرة الله عند نيتشه أقوى اعتراض ضد الوجود ، ويعنى إنكار الله إنقاذ العالم والأرض والحياة ، وذلك عن طريق المناداة بالإنسان الأعلى. يقول فى " العلم المرح " : " ليس هناك آلهة يا إخوانى ، فلو كانت هناك آلهة فهل كنت أضيق ألا أكون إلهاً ، إذن فليس ثمة آلهة ، لكن هناك الإنسان الأعلى ".

ونجد لدى سارتر زعيم الوجودية الملحدة فى هذا العصر أصداء لنفس الفكرة، وليس معنى ذلك أن الله عنده غير موجود ، أو لم يعد موجوداً ، بل تعنى هذه العبارة أن الله كان يحدثنا ثم صمت، ويتضح ذلك أيضاً من قول سارتر إن الإنسان حر ، حث يعنى ذلك أن الله غير موجود ، لأن الحرية الإنسانية تقوم على أنقاض الحرية الإلهية ، فالقول إن الله قد مات يعنى فى نظر سارتر أن الإنسان موجود مهجور قد خلى بينه وبين نفسه وأنه لا يجد فى ذاته أية دعامة يركن إليها أو أى سند يعتمد عليه .

ج- الإلحاد فى المذهب الطبيعى : المذهب الطبيعى هو الذى يستبعد كل حقيقة موحى بها وراء ما يمكن أن تبلغه قدراتنا المعرفية . وفى هذا المذهب كان ظهور الإلحاد مرتبطاً بإنكار منهجى وميتافيزيقى لكل وجود وراء الطبيعة وكان

أوجست كونت Auguste Comte ١٧٩٨-١٨٥٧ أحد الدعاة لهذه النزعة، وتقوم فكرته على القول بأنه ليس هناك شيء واقعى يمكن أن يتجاوز عالم الحوادث الطبيعية وقوانينه ، وبالتالى فإن المطلق الوحيد هو عالمنا المتناهى ، وقد سار الطبيعيون اللاحقون عليه على نفس الأساس المنهجى القائل بأننا لا نستطيع تقرير الواقعية إلا للموضوعات التى يمكن أن نتحقق من صدقها بالمنهج العلمى .

ويمثل هذا الاتجاه فى أمريكا كل من جون ديوي، سانتيانا ، ، وودبيردج Woodbridge ، وموريس كوهن M. Cohen حيث يتفقون على رفض الإله ، ورفض فكرة الخلود الشخصى ، ويعبر ديوى تعبيراً واضحاً عن الاتجاه الطبيعى أكثر من زملائه ، ويقوم نقده لفكرة الله على الأسس التالية :

١- افتراض الله أو الكائن المجاوز للطبيعة يحدث شرخاً فى اتصال الطبيعة
٢- كما ينتج عنه الإقلال من قيمة كل ما هو طبيعى .
٣- سبب معرفتى يقوم على أن الاعتقاد بالله يستند إلى قوة خاصة تعطى رؤيا حدسية مضادة للمنهج العلمى .
٤- كما أن القول بوجود الله يشكل هروباً من واجبات ومسئوليات الإنسان فى حياته اليومية التى يقف منها موقف المتفرج استناداً إلى وجود الله.

د- **موقف الوضعية المنطقية**، عند كل من آير وكارناب يتلخص فى إنكار إمكانية المعرفة الميتافيزيقية لله ، بل خلو المشكلة نفسها من المعنى ، فالعبارات التى تطلق على الله عبارات غير قابلة للتحقق من صدقها تحليلياً أو تجريبياً وهى بالتالى خالية من المعنى ، فليس لدينا ما يثبت وجود الله أو عدم وجوده .

ونستنتج مما سبق أن الإلحاد قديماً كان ينظر إليه كموقف سلبى هدام وقت سيطرة الكنيسة والمعتقدات الدينية أما فى العصر الحديث فقد اعتنقه مفكرون بارزون أعطوا له نوعاً من الوقار العلمى ، بل من التداول الشعبى ، وقد أعلن بايل " أن الوثنية أكثر خطورة على الإيمان من الإلحاد ، لأن الوثنية جهل الله ، أما الإلحاد فهو تصفية لمظاهر الخرافة فى الإيمان الموروث " . وقد لاحظ فلوطرخس

أن التعصب أخطر على الإيمان من الإلحاد فالتعصب يؤدى إلى الجريمة والإلحاد إلى التنوير ، والمتعصبون جهلة والملحدون علماء .

وقد قال باسكال عن هؤلاء : إن الإلحاد علامة على قوة الذهن لكن إلى درجة محدودة فقط ، وتظل المشكلة باقية ، فالإلحاد ليس عدم إيمان ، أو إنكار لوجود الله ، بل هو اعتقاد بشيء مخالف لما اعتقده الناس يستند إلى الاعتراف بالطبيعة والإنسان والعلم . لكن هل في الاعتراف بالآلهة إنكار للطبيعة والإنسان والعلم ؟

مصادر ومراجع

١- الأشعرى، مقالات الإسلاميين، تحقيق محى الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠ .

٢- حب الله، محمود، الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية، دار إحياء الكتب العربية الكتب العربية، ١٩٤٨ .

٣- الشهرستانى، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلانى، مطبعة مصطفى البانى الحلبى، القاهرة .

٤- ابن الجوزى ، تلبيس إبليس ، القاهرة ١٩٤٠ .

٥- الأعسم ، عبد الأمير ، ابن الريوندى فى المراجع العربية الحديثة ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، جزءان ، ١٩٧٨ ، ١٩٧٩ .

٦- الأعسم ، عبد الأمير ، تاريخ ابن الريوندى الملحد ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٧٥.

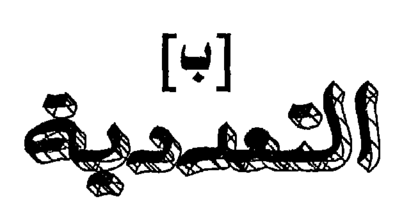
٧- بدوى ، عبد الرحمن ، من تاريخ الإلحاد فى الإسلام .

٨- الجاحظ ، البيان والتبيين ج٣ .

٩- الليثى، سميرة مختار، الزندقة والشعوبية، مكتبة الأنجلو المصرية،١٩٦٨.

١٠- ماسينيون ، مادة زنديق بدائرة المعارف الإسلامية .




[ب]
التعددية



التعددية

تمهيد

تقوم التعددية فى الفلسفة على القول بوجود كائنات متعددة يتكون منها العالم، متناقضة فى ذلك مع الواحدية Monism، التى ترد كل الكائنات إلى جوهر أو مبدأ واحد، وضد الثنائية التى ترجع العالم إلى مبدأين. وقد يكون التعدد تمييزاً عددياً للأشخاص، أو تمييزاً للذرات الفيزيقية، وبينما يظهر المعنى الثانى فى المادية القديمة والواقعية المتطرفة عند هربارت، والذرات الروحية (المونادات) عند لايبنتز، والتأكيد الأكثر حداثة على الأحداث والعمليات عند جيمس وفى كتابات وايتهد. يمكن أن نجد تأكيد التعددية على اختلافات الشخصية وكثرة الأشياء فى التعددية القديمة عند انكساغوراس ٤٢٨-٥٠٠ ق.م.

إن التعددية بمعناها الدقيق هى أية نظرة إلى العالم ترى أنه لا يوجد مبدأ أو كيان نهائى واحد أو إثنان. إنما توجد كثرة من الكيانات، إنها اية نظرة تحدد عدد العناصر الميتافيزيقية – التى لا ترد إلى غيرها – بأنها أكثر من إثنين. وليس من الضرورى لكى يكون لدينا مذهب تعددى أن تكون الكيانات النهائية الكثيرة منفصلة كيفياً. فالمذهب الذرى الروحى مثل ذلك الذى قال به لايبنتز والذى يكون فيه الوعى الإدراكى هو العنصر المشترك بين ذرات لا نهائية فى العدد يمكن أن يعد مذهباً تعددياً كمياً. إذ أن كل الكيانات متشابهة فى طبيعتها، وإن كانت متميزة بعضها عن بعض ولا نهائية فى العدد، أما مذهب امبادوقليس ٤٢٣-٥٠٠ ق.م. بما فيه من عناصر اربعة تكوّن باتحادها موضوعات تجربتنا التى لا حصر لها فإنه يمثل مذهباً تعددياً كمياً وكيفياً فى آن واحد. وانكساجوراس كان يعتقد أن هناك من العناصر بقدر ما تستطيع حواسنا التمييز بينها. والخلاصة أن اصطلاح التعددية يتضمن القول بكثرة من الكيانات النهائية قد تكون متعددة كيفاً وقد لا تكون. ومعنى ذلك أن هناك أنواعاً متعددة من التعددية. وأن هذه الأنواع قد لا

يكون بينها فى بعض الأحيان أى عنصر مشترك اللهم إلاّ رفضها للواحدية والثنائية.

ويبين رونز Runes فى قاموسه الفلسفى أن هناك نظريات متعددة تجد ضالتها الفلسفية المنشودة فى الكثرة والتعدد لا فى أى وحدة قابلة أو غير قابلة للمعرفة.وبينما تنظر كل من الواحدية والثنائية بشك إلى التعددية كموقف ميتافيزيقى مشروع، فإن البعض يرى أن التعددية تشكل خيانة للفلسفة أو هى على الأقل تخل عن البحث الميتافيزيقى، فهى فى نظر خصومها مذهب اليأس والاستسلام لأنها لا تبذل إى جهد لتحقيق التكامل فى تجربتنا أو للنفاذ من وراء المظهر التعددية المعترف به الأشياء من أجل الاهتداء إلى الوحدة الكامنة فيها، ومقابل ذلك يهمنا أن بين أن التعددية تؤكد على واقعية الفرد والتغير والجدة والحرية مع إعطاء فرصة للصراع يوجد مبدأ واحد للخير ولكن هناك خيرات (جمع خير) كثيرة مستقلة. وتتمسك التعددية كنظرية سياسية بضرورة ألاّ يتسلط على الحكم مجموعة أو نظام أو تنظيم واحد ولكن يتعاون عدد من المجموعات فى القيام بمهامه. وتشير التعددية فى الدين إلى تعدد الطرق الدينية للعبادة فى كثير من المجتمعات (هنتر ميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها) .

وسوف نعرض للتعددية فى صورها المتعددة فى الفلسفة القديمة والحديثة والمعاصرة على الشكل التالى: التعددية المادية القديمة عند اليونان، والتعددية الروحية الحديثة عند لا يبنتز وفلاسفة العقلانية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ثم التعددية الحديثة والمعاصرة فى أشكالها المختلفة سواء لدى فلاسفة الهيجيلية أو البراجماتية أو الواقعية الجديدة.

أولاً : التعددية المادية القديمة عند اليونان :

تظهر التعددية عند أغلب فلاسفة اليونان. فقد فسّر الفلاسفة الأيونيون الأوائل طاليس ٥٤٦-٦٤٠ ق.م. انكسمندر حوالى ٥٤٦- ٦١٠ق.م. وانكسيماس الأضداد ابتداء من عنصر أولى هو الماء أو الهواء أو النار. وظهرت التعددية عند

كل من ديمقريطس حوالى 460-370 ق.م. وانكساجوراس وامبادوقليس بدرجات متفاوتة. فاستبدل انكساغوراس بذرات ديمقرطيس المتجانسة الهيموميريات التى تختلف اختلافاً كيفياً. وإذا كان امبادوقليس قد ارجع الأشياء كلها إلى اربعة عناصر فإن امتزاج هذه العناصر عنده بدلاً من أن ينتج عن علة آلية خالصة كما هو الحال عند الذريين يتم بفعل مبدأين متعارضين هما المحبة والكراهية. ومن اليسير أن نجد آثاراً للتعددية فى اشد الفلسفات إيقانية فى العصور القديمة وهى فلسفات ارسطو 384-322 ق.م. والابيقوريين والرواقيين. فقد كان الفلاسفة الأقدمون يبدأون من المتعدد لينتهوا بالواحد، ومن الطبيعة لينتهوا إلى العقل. وذلك لأنهم كانوامن القائلين بتعدد الآلهة فى دياناتهم فكان من الطبيعى والحال هذه ألاّ يضحوا فى ميدان الفلسفة المتعدد من أجل الواحد أو بالصيرورة من أجل الوجود الثابت. فقد تصور أفلاطون 427/428-347 ق.م. الجوهر كشىء يجمع بين الواحد والمتعدد كما نجد ذلك فى بعض فقرات الجمهورية. وقد حاول فى بارمنيدس الوصول إلى فهم للعالم يعتمد على خضوع كثرة غنية لوحدة منظمة. أما واحدية بارميندس حوالى 540-450 ق.م. فكانت شاذة.

امبادوقليس وتعددية العناصر: كان أول مذهب تعددى فى الفلسفة اليونانية هو مذهب امبادوقليس. فقد اتخذ امبادوقليس الخطوة الحاسمة نحو التعددية حيث تخلى عن الواحداية وافترض ذلك الرباعى: التراب، الهواء، النار والماء. هذه العناصر التى تتحكم فيها قوتا الحب والكراهية، أو الجذب والتنافر، هى مكونات كل ما يوجد. هذا المذهب التعددى الأول مع كونه بسيطاً كان كاملاً، وفى حدوده الأولية كان نظرة تعددية إلى العالم بحق. إننا ندين لأمبادوقليس ببعض النظريات العلمية التى مارسها فى عصره، فقد ميز بين المادة والقوة. وحدد وضع العناصر الأربعة طبيعياً بحيث دفع جانباً فكرة وحدة الكون، فأحدث موقفه هذا نظرية جديدة فى المادة بقيت معالمها على الفكر العالمى حتى بداية عصر الكيمياء الحديثة. وتتضمن هذه العناصر جميع الكيفيات فى العالم الحسى ولكنها ليست بموضوع للتغير أو التحلل.

ويتحدد الجانب الطبيعى العلمى التعددى من مذهبه بقصيدته فى الطبيعة حيث ابتدع فكرة الأصول أو العناصر الأربعة. وتتكون هذه العناصر من جزئيات صغيرة جداً بينها مسام صغيرة تتطاير ذراتها المتشابهة فى العنصر الواحد لتنفذ فى مسام العنصر الآخر عند وجود التأثيرات المتقابلة. واختلاف الموجوادت سببه التباين فى عدد نسب هذه العناصر الأربعة بعضها إلى البعض الآخر. فالاختلاف هنا كمى وليس كيفياً، وهذه العناصر غير مخلوقة بل أزلية، فلا شيء يأتى من لاشيء ولا يفنى شيء إلى لا شيء فما هو موجود فهو موجود ولا مجال للكون والفساد بالمعنى المتعارف عليه.

ورأى انكساجوراس ٤٢٨-٥٠٠ ق.م. أن مثل هذا الرباع البسيط من العناصر لا يكفى لتفسير التنوع الهائل من الانطباعات الحسية. ويمكن القول إنه بينما فرَّق امبادوقليس العالم الواحدى فإن انكساجوارس قد سحقه. فقد افترض انكساجوراس عدداً من الجواهر أو العناصر النهائية يماثل ما يوجد من كيفيات حسية، فقد نظر إلى هذه العناصر على أنها كلها موجودة فى الأشياء جميعاً ولكن بدرجات متفاوتة. فهى منتشرة فى كل مكان بحيث لا يكون هناك جزئ من المادية ذى طابع بسيط أو نقى. ومع ذلك فلكل ماهيته أو صفته الغالبة التى تفيد فى تمييزه، ومن هذه الصفة تستمد طبيعته.

وتنطلق فلسفة انكساجوراس – الذى وصفه ارسطو بأنه "الوحيد الذى يتمتع بحس سليم وسط أناس يهذون" – من فرض مؤداه أن الأشياء كانت مختلفة، ولا متناهية فى العدد والصغر بحيث لا يبدو واحد منها للعيان لصغر حجمه. وكان الهواء والأثير يحلاّن فى كل شيء لأنهما كانا أعظم الأشياء كماً وحجماً. فكأن الكون جنس واحد فى رأى الفيلسوف. وإن وجد تباين فى هذه الأجزاء فهو يرجع إلى حجمها ولا يعود لأمر تكوينها. فهو يقدم نظرية امتزاج الكون أو الخليط الأزلى، فليس فى الكون انتقال عن الخليط الأولى، أى البذور التى فَرَضَ انها غير متناهية عدداً وليس بها أى شبه بالعناصر، لأن فى كل منها تركيباً يشبه الكل " فى كل شيء جزء من كل شيء". وانكساجوارس لم يحدد العناصر بأربعة بل جعلها

غير متناهية، وأن الشيء يتوضح بما هو غالب عليه من نسب هذه البذور، أو بمعنى آخر غلبة صفة الكم على الكيف بحيث لا يمكن قيام التعاكس بينهما. وربما يكون انكساجوارس استقى نظريته من امبادوقليس وبذلك وصل مذهب التعدد إلى نتيجته المنطقية حين افترض ان المادة متحركة ومستمرة، وتحتوى فى الوقت نفسه على صفات متنوعة لجميع الأشياء على اختلافها، أو بمعنى آخر أن نظريته فى الكون الطبيعى ناتجة عن كثرة الصفات محتوية فى كل جزء من المادة أوالبذور، وأنه من المحال أن يتبدد شيء إلى لا شيء، فكأن هناك حفظاً للمادة وتسربها مع سيل من الانقسام لا ينقطع ولا ينتهى.

وقد تم تقديم التعددية المادية عن طريق الذريين منذ عهد ليقيبوس حوالى ٤٤٠-٥٠٠ ق.م. وديمقريطس. فقد تم إدراك الذرة والمجال الذى تتحرك فيه الذرات بطرق متعددة والرأى الذى ينسب عادة إلى ديمقرطيس والذى تمسك به العديد من الفلاسفة التالين هو أبسط قضايا النظرية، فالذرات هى جزئيات صغيرة للمادة وهى من الصلابة بمكان حتى انها تقاوم الانقسام أو التغير وتتشابه كماً ولكنها تختلف حجماً وشكلاً فى خواصها الهندسية وقد وجدت دائماً على هذه الصورة ولا يمكن الأنتقاص منها وتتحرك بحرية فى الفضاء عن طريق حركتها الطبيعية الخاصة بها، والخلاء – الفراغ- لا يشكل أى مقاومة لحركة الذرات وإذا تركت حركة كل ذرة فإنها ستكون حركة مستقيمة، ولاختلاف الذرات فى الشكل والحجم فإنها تصطدم مع بعضها البعض وتصبح حركة الكل على هذا مضطربة، ونتيجة لهذا فإن الذرات المتشابهة هندسياً تكون نظماً منظمة ومختارة وهى العوالم، ثم الأشياء الخاصة بكل عالم بينما يمنع عدم الاستقرار العام للمجموع الكلى، أى الامتزاج الخاص بالذرات من المقاومة بطريقة محددة، وعلى هذا فإن هناك امتزاجاً ابدياً ونتيجة لامتزاج الذرات والاختلافات الهندسية الكثيرة بين الذرات فإن عدد التبدلات والامتزاجات غير محدود.

وتعترف النظرية الذرية بتنوعات كثيرة ولكن لا تتأثر سمتها التعددية طالما ظلت الذرات سليمة والمجال الذى تتحرك فيه معادلاً للخلاء، ويمكن أن تكون

الذرات مختلفة كماً أو تكون العناصر الغائية لعدد محدد لجواهر مادية مختلفة ويمكن أن تتمدد وتتكمش ويمكن أن تكون ذات تشابهات وتعارضات طبيعية ويمكن أن تعمل عن طريق قوى خارجية عليها أو تسير بواسطة قوى كامنة فيها ويمكن تجميعها بحيث تكون قريبة من بعضها وتستبعد ضرورة الوسط ومع ذلك تدرك على أنها ثابتة وغير قائمة بذاتها. وإذا كان المجال الذى تعمل فيه الذرات غير مدرك كفراغ فإن السمة التعددية للنظام تتأثر لأنه من الواضح أن المجال الجديد لا يمكن أن يكون ذرياً من ناحية التركيب ولكن يجب أن يكون مستمراً. فالذرات لا يمكن أن تحكم الاستمرار.وعلى هذا فإن المجال يجب أن يتخللها، فهذا التخلخل يسلب الذرات سمتها البسيطة والأصلية فتبدو كأشكال أو تراكيب لنوع ما فى المجال نفسه وقد أخذت الكيمياء والفيزياء هذا الناتج عن التجارب وليس فقط عن الأفكار التأملية. وتسير النسبية فى الفيزياء فى الاتجاه نفسه. وإذا حكمنا على التعددية باستخدام الأفكار المعاصرة فإنها لا تقدم اطراداً للعلوم التى تتعامل معها فلديها ميل نحو نهج أحادية أو نسبية كاملة.

ثانياً : التعددية الروحية الحديثة :

يعتبر لينبتز ١٦٤٦-١٧١٦ Leibnitz الممثل التاريخى الرائد للتعددية الروحية ومع أن المفكرين فى جميع العصور آمنوا بوجود العقول المستقلة الكثيرة فإن القليل منهم مثل لينبتز جعل هذا الإيمان العامل الغالب والمتحكم فى الميتافيزيقا، ومع أن فلسفته لم تكن نتيجة لتعميم الحقيقة التجريبية فإنه ترك بصماته على نظرية الذرات وكان لها تأثير تاريخى عظيم. وكانت نتيجة لتجنب أحادية اسبينوزا Spinoza 1632-1677 من ناحية والذرية من ناحية أخرى، وبدلاً من الذرة فإنه يضع المونادا ككائن روحى بسيط قائم بذاته، وليس للموناد خواص هندسية كما أنها لا توجد فى الخلاء ويشكل استقلالها وخارجيتها تجاه بعضها البعض نوعاً من شبه الخلاء الذى يمكن أن توجد فيه، وخواصها روحية أو نفسية مثل الشهوة والرغبة والإدراك فكل واحدة منها تكتفى بنفسها ولا تطل على الآخرين ولا تتأثر أو تؤثر فيهم ولكل منها قانون تطورها حتى إن كل موناد يمكن

أن تتمثل فى سلسلة من أدنى المونادات حتى أعلاها، (المدركة لذاتها) وتختلف كل منها عن الأخريات وتعكس كل منها المدى الكلى للتطور الممكن من الموقع الخاص فى السلسلة،وتتألف كل الأشياء من مونادات. والموناد الأسمى فى الجسم هو الروح. وفى الكون هى الله. ولكن علاقة الله بالمونادات الأخرى ليست واضحة دائماً فهى احياناً تكون الوحدة في النسق. ولا توجد حركة مكانية بين المونادات، فليس للمونادات حياة فيزيقية، ولكن حياتها فى التطور الهادف (الغرضى) وفى علاقتها بعضها ببعض ممتزجة مع حياتها العقلية هى التى تعطينا ظاهرة الحركة الطبيعية فى الخلاء الفيزيقى.

ويمكن النظر إلى مذهب الذرات الروحية هذا – المونادات – على أنه يمثل التعددية الروحية. وهو مذهب لم يكن له قط تأثير على الاتجاه العلمى لدى المذاهب التى تتعارض معه، فالنظرية الذرية – وهى المذهب المقابل – هى محاولة لتعميم الحقيقة التجريبية لقابلية المادة للانشطار،واستخدام علم الحساب لجعل هذا التعميم ممكناً، ونتيجة لهذا فقد اعتنقه العديد من الفلاسفة اللاماديين حيث وجدوه أداة فعالة فى البحث العلمى. وكما لا حظنا فإن نظرية المونادا وكذلك المحاولات المشابهة لبناء نسق تعددى للكائنات الروحية تمثل فى الأساس احتجاجاً ضد المادية. وعندما نخاطب حقائق الطبيعة العينية فإنها لا تزيد عن أن تكون محاولة لجعل الذرات روحية، وإحلال الخواص النفسية بدلاً من الفيزيقية، وتطوراً داخلياً غرضياً نحو الحركة الفيزيقية الخارجية ولهذا فإنها تبدو تأملاً بسيطاً اكثر من كونها فرضاً مثمراً.

أما هربارتHerbart 1776-1814 فقد استنكر فكرة ارجاع كل شىء إلى مبدأ واحد فعارض هذه الفكرة بعنف وعدّها من قضايا العقل التى لا تستند إلى أساس. وهو يرى أن كل موجود يجب أن يكون بسيطاً فى كيفيته وليس من الضرورى أن تتحد كيفيات جميع الموجودات. وقد أداه النظر فى الحقائق الواقعية إلى قول صريح بالتعدد فأتت المبادئ المتعددة والحقائق المتعددة التى قال بها قريبة الشبه جداً بالجواهر الروحية الفرد التى قال به لايبنتز.

والطبيعة عند بسكالPascal 1623-1662 قد جعلت كل حقيقة من الحقائق مستقلة بذاتها، أما ضم بعضها إلى البعض الآخر فيرجع إلى أفكارنا، إلاّ أن ذلك ليس طبيعياً، وستظل كل حقيقة محتفظة باستقلالها (الأفكار، القسم الأول1، طبعة برنشفيك). وإذا انتقلنا من الطبيعة إلى الإنسان فسنلتقى بهذا التنوع والتعدد نفسه ومن هنا فإن كل مذهب يحاول أن يوحد طبيعتنا الإنسانية هو مذهب خاطىء.

إن معظم الفلاسفة التعدديين كانوا علماء نفس واجتماع وعلماء طبيعة ممن كانوا يغلّبون الملاحظة على الجدل النظرى، وينتهون فى مذاهبهم إلى تركيبات يغلب فيها عنصر الخيال على عنصر العقل والمنطق.

وقد صدرت تعددية مين دى بيرانMaine De Biran 1766-1824 عن تعددية بسكال ومالبرانش Malebranche 1638-1715 وكل أصالتها قائمة فى الفكرة التى كونها صاحبها عن الشعور. ذلك أن الحقيقة ليست هى المعقولية. إذ إن لدينا أشياءً يقينية متعددة ولكنها ليست مفهومة. وقد رأى مين دى بيران أن حركة الفكر لا تكون من الماهية إلى الوجود بل من الوجود إلى الماهية.

فقد انتهى الفيلسوف الفرنسى إلى إقرار مستويين آخرين للحقيقة الواقعية فى الإنسان: أحدهما قوامه مجموعة الادراكات الحسية الغامضة التى تصلنا عن طريق جسدنا والآخر أسمى من الشعور وقوامه مجموعة العواطف التى تعلو وتسمو بنا ، وهى ذات معنى رفيع، ألا وهى عواطف الشعور الديني. وهذه المستويات الثلاثة للواقع تتصل بثلاثة أنواع من الإحساس: إحساس التأثيرات العضوية أو الإحساس العضلى الفعّال أو الشعور، وثالثاً الإحساس الدينى. ولكى يفسّر دى بيران امكانية وجود هذه المستويات الثلاثة بعضها إلى جانب البعض الآخر، وعلى الرغم من استقلال كل منها عن الآخر، انتهى إلى القول بأن علينا أن نعتقد بوجود عالم من القوى المتنافرة التى ترتبط فيها بينها بمجموعة من العلاقات. وقد انتهت البيرانية (فلسفة دى بيران) إلى مذهب فى الذرات الروحية ظلت الصلة فيه بين الجواهر غير قابلة للفهم أو المعرفة.

إن تعددية مين دى بيرن لاشك فيها، فقد وضع مذهبه مقابل واحدية المثاليين الألمان والماديين، وكذلك مقابل الفلاسفة الذين يبدأون من الوجود الواحد الضرورى ويحاولون أن يستخلصوا منه كل ما هو موجود، وقد قال فى ميدان الوجود وفى ميدان الفكر بوجود مستويات منفصلة متعددة. لقد قامت تعددية مين دى بيران على ما يمكن تسميته المذهب الوضعى النفسى أى على خضوع العقل للتأثيرات الآتية: مجموعة الظواهر التى تصدر عن التجربة الباطنة والتى تتميز بخاصة لا توجد إلاّ إذا خضعت لمعرفتنا وشعورنا. والحالات التى لا يوحدها الانا ولكنها تتأثر به فى اثناء مقاومتها لفعله والتى تشمل من ناحية على الحالات الوجدانية وعلى احساسات سلبية تصدر عن البدن ومن ناحية أخرى على العواطف الدينية التى تأتى من عند الله.

أما واجست كونتAuguste Comte ١٧٩٨-١٨٥٧ فقد نظر إلى التجربة الباطنة على أنها خاطئة بالضرورة. وتستطيع العلوم الوصفية وحدها أن تضع حداً للفوضى العقلية التى تهدد النظام الاجتماعى وأن توفق بين العقول فى المعتقدات الجمعية التى توحد بين الرغبات الفردية. ويؤدى تصنيف العلوم القائم على استخلاص الخصائص الموضوعية للظواهر إلى إيجاد نظام بينها وبين موضوعاتها قائم على وجود تدرج بينها وايضاً على اعتماد كل منها على الآخر. وتصنيف العلوم لا يحدد لنا العلاقات القائمة بينها فحسب بل يعين لنا الفوارق التى تميز كلاً منها عن الآخر. وكما أن العلوم التى تدرس الظواهر غير قابلة لأن ترد إلى بعضها البعض، كذلك فإن هذه الظواهر نفسها لابد أن تكون متعددة. والحقيقة أن التعددية تدين بالكثير لوضعية أوجست كونت.

ثالثاً : التعددية الحديثة والمعاصرة :

بالرغم من إقرار تاريخ الفلسفة للشكليين الكلاسيكيين للتعددية: المادية والروحية، فإننا نلاحظ أن هذه النظريات التعددية لا تنكر الوحدة والكلية الأساسية للكون. فقد يكون هناك ذرات أو عقول عديدة وفى كل حالة فإن هناك كوناً واحداً

فقط وهذا الكون كل متماسك. وقد أسهم التقابل بين الواحد والمتعدد أكثر فى الإبقاء على الاهتمام الفلسفى فى هذه المذاهب. والتعددية الحديثة ليست مذهباً كجواهر كثيرة مقابل الواحدية كمذهب ، واحد فهى تنادى بعدم وجود كيان مطلق فى الكون. مقابل المذاهب المطلقة التحكمية للقسم الأكبر من القرن التاسع عشر، فقد كان من بين مؤيدى الاطلاقية فى إحدى أشكالها كل المفكرين الرواد للعالم تقريباً وأصبحت عقيدة راسخة فى الفلسفة ومع ذلك فقد كان لدى القليل من الفلاسفة الشجاعة فى مواجهة المنطق المطلق ومذاهب بقاء الطاقة، وإنكار أن الكون نسق واحدى كلى وبسبب وحدته فإن المكان والزمان والسببية تكون فى أى لحظة متضمنة فى كل حادثة حدثت أو يمكن أن تحدث وكان التفكير الفلسفى مقيداً بهذا المبدأ الذى صيغ ببراعة.

١- التعددية المثالية عند ماكتجارت وجيمس وورد:

تتشابه تعددية الفيلسوف الانجليزى جون ماكتجارت اليس ماكتجارت John Mctaggart مع مذهب الذرات الروحية - تعددية لايبنتز. وترجع أهمية ماكتجارت فى الحركة الهيجلية الانجليزية فى كونه خطا الخطوة النهائية الحاسمة فى فصم عرى الارتباط مع اللاهوت. وأبرز الاختلافات بينه وبين الهيجليين الإنجليز هو ذلك التحول إلى التعددية الذى أدخله على اتجاههم الذى سار بقوة فى طريق الواحدية. وهو فى نسقه الفلسفى يحرص على أن يكون استنباطه أولياً، فمن القول بوجود الجوهر، تثار مسألة ما إذا كانت توجد كثرة من الجواهر أو جوهر لا يمكن أن يكون بسيطاً، وهو هنا يلجأ إلى البرهان التجريبى، ويبين أن إداركاً حسياً واحداً كفيل بإثبات أن الجوهر متنوع، فالجوهر إذن موجود وهو ليس واحدا بل كثيراً. ولما كان ثمة كثرة من الجواهر فلابد أن تقوم بينها علاقات، إذن فالعلاقات أساسية للوجود.

ونجد لدى ماكتجارت فكرة ذات أهمية خاصة بالنسبة لتعدديته وفى فكرة قابلية الجوهر للانقسام إلى ما لا نهاية. ففكرة عدم وجود شىء بسيط بساطة مطلقة

واضحة حسيأن إضافة إلى كونها إيضاً واضحة من وجهة نظر الفكر الخالص وذات صحة نهائية، فإذا لم يكن هناك حد لقابلية الإنقسام فى كل الجواهر وكل أجزائها وكل أجزاء أجزائها فمعنى ذلك أن لدينا تركيباً لا متناهياً فى تعقيده وتنوعه، له مراتب فى تنظيمه وبه عدد غير متناه من العلاقات بين الكل وأجزائه وبين الأجزاء ذاتها. ومن الممكن ــ كما يقول متس ــ أن يعد مذهب ماكتجارت مذهب وحدة أو مذهب تعدد. وقد نظر هو نفسه – ماكتجارت– إلى التعدد على إنه هو الأهم. فقد تحكمت فيه اعتبارات تجريبية وعملية. ومن الواضح أن الأجزاء الأولية يُعزى إليه فى داخل تعدديته أهمية ميتافيزيقية تفوق الأجزاء الثانوية بجميع الأنواع وتفوق أهمية الكل المبدئى نفسه.

ولب مذهب ماكتجارت الميتافيزيقى، هو أن الواقع روحى فى الأساس. فكل ما يوجد روح ولا شىء غير الروح. وللذوات منزلة ميتافيزيقية خاصة هى التنوع الأولى، فطبيعة الواقع تتكشف فى التنوعات على نحو أعمق مما تتكشف فى الوحدة العليا، فالذوات أو الأشخاص هم وحدهم الذين يؤلفون مكونات الكون (بالمعنى الميتافيزيقى) وهنا الوجه التعددى يعد أهم من الواحدى، فكون لا شىء حقيقياً بالفعل إلاّ الأشخاص المتناهون هى القناعة الفلسفية الأساسية عند ماكتجارت، فالذات لها فردية لا يمكن إدماجها فى ذات أخرى أو فى المطلق.

وقد قدم لنا جيمس وورد James Woard ١٨٤٣-١٩٢٥ وهو من أصحاب مذهب الألوهية وفلاسفة الدين مذهباً تعددياً فى كتبه المختلفة مثل : المذهب الطبيعى واللاأدرية، مجلدان 1899، عالم الغايات : أو مذهب التعدد ومذهب الألوهية The Realm Of Ends: Or Pluralisme جيفورد 1911، ومذهب ألوهى فى الذرات الروحية A Theistic Monadism.

وقد كان لمثالية وورد صورة مختلفة تماماً عن غيرها حيث كانت أكثر تحرراً ومرونة من غيرها. وكانت فلسفته تعبيراً عن انفصال المثالية الإنجليزية عن مصدرها ووحية الهيجلى الأول حيث كان العلم التجريبى واللاهوت هما

العاملان الأساسيان فى تكوين نظرته عن العالم. وقد استمد وورد مذهبه الفلسفى من مصادر متعددة: لايبنتزوباركلى وكانط ولوتزه الذى تأثر به تأثراً قوياً خلال سنوات دراسته بجوتنجن، كما يظهر ذلك فى كتابه الأول عالم الطبيعة والثانى عالم الغايات: مذهب التعدد ومذهب الألوهية.

والطبيعة عنده حية وفردانية فى جميع أرجائها ومن هنا تأخذ شكل الواحدية الروحية، إلاَّ أن هذا موقف عام لا يوضح شيئاً عن مصدر الأشياء والغايات التى تستهدفها ومن اجل ذلك يلجأ إلى التجريبية الراديكالية التى تظهر لنا الواقع فى تعدد وكثرة من المراكز المجربة التى تتصل فيها بينها اتصالاً متبادلا يطلق عليه وورد اسم الذرات الروحية أو الكمالاتEntelechies كما يطلق على اقل ما يمكن تصوره منها اسم الذرات الروحي البحتة أو اشباه النفوس، وهو يتفق مع لايبنتز فى مذهبه غير انه يجعل للذرات الروحية نوافذ ويترك جانباً فكرة الانسجام المقدر. وقد عرف مذهبه وشاع على أنه مذهب تعددى يلتقى مع مذهب الألوهية. وقد بلغ وورد هذه الغاية المتوجه لمذهبه بقفزة تأملية جريئة من الذرات الروحية المتناهية الكثيرة نسبياً إلى وحدة لا متناهية مطلقة، فالتعدد يرتكز على الألوهية ويستهدفها، أى أن الله مصدر التعدد وتتويج له.

وتظهر لنا فلسفة هربرت ولدن كارH.W Carr 1857-1931 التى قدمها فى كتبه: نظرية الذرات الروحية ومعالم فلسفة لمبدأ النسبية، والنظرة العلمية إلى الفلسفة وأفكار تأملية- تأثراً واضحاً بتعددية لايبنتز. كان كار يعتقد أن نظرية اينشتين تمثل تجديداً وتحقيقاً لمذهب الذرات الروحية بمناهج العلم الحديث. ونضجت فلسفته " فى أفكار تأملية " الذى يقدم فيه مذهباً تعددياً هو متابعة لمونادلوجيا لينبتز.

٢- التعددية البراجماتية عند وليام جيمسWilliam James 1842-1910

من بين كثير من الاتجاهات الفلسفية المعاصرة القائلة بالتعددية- كما لدى تعددية راسل فى الواقعية الجديدة والذرية المنطقية، ومور فى التحليلية وفتجنشتين

فى الوضعية، وفلسفة اللغة تظهر تعددية وليم جيمس البراجماتية كأهم نزعة تعددية فى الفكر الفلسفى المعاصر، فالتعدد هو ميتافيزيقا البراجماتية كما يؤكد جيمس.

لقد شغلت مشكلة الواحدية والتعددية تفكير جيمس منذ وقت مبكر. فقد كتب عام 1844 معضلات الجبرية Dilemma Of Determinism رافضاً الجبرية القائمة على المطلق والواحدية منتصراً لحرية الإرادة، فالقول بحرية الإرادة يعنى التعددية لأنها تتضمن الجدة والإمكان. وفى تناوله للعلاقات فى التجريبية الراديكالية بدا له العالم فى صورة أجزاء منفصلة وليست كلاً متصلاً مؤكداً أن هذا التصور للكون هو القول بالتعدد. إن الاعتقاد بالواحدية فيما يرى جيمس يوقعنا فى مآزق عسيرة الحل ينقذنا منها الاعتقاد بالتعددية. فالاعتقاد بالواحدية لا يفسر لنا مشكلة الخطأ فى المعرفة ولا النقص فى الطبيعة ولا الشر فى الأخلاق. إن التعددية البراجماتية تتميز عن الواحدية المطلقة فى أنها تسعى إلى الوحدة التجريبية لا الوحدة العقلية، وتتميز عن التعددية المطلقة فى أنها لا تترك الانفصال بين كثرة من الأشياء تدعيها. فللتعددية فقط مغزىً "سلبى يتمثل فى مناقضتها لقضية الواحدية القائلة بأن ليس ثمة انفصال على الاطلاق". هذا يبدأ جيمس حديثه عن الواحد والكثير فى الفصلين السابع والثامن من كتابه بعض مشكلات الفلسفة. وبعد ان يتحدث عن انواع الواحدية. الواحدية الصوفية وواحدية الجوهر، ينتقد مفهوم الجوهر ويقدم التحليل البراجماتى للواحدية" فثمة عدد كبير من الاختلافات العملية نعنيها حين نطلق على شىء ما أنه واحد. فعالمنا إذ يركب فى الزمان والمكان يربطان بين الأشياء بأن يفصلا بينهما فصلاً محدداً. وعلى ذلك فمن الصعب القول ما إذا كان ينبغى للعالم أن يطلق عليه أنه واحد اكثر مما نعتبره متعدداً فى هذه النظرية الزمانية الكانية".

ويرى جيمس أننا قد نسلم بسمو الواحدية العقلية ونظرتها للارتباط بين الظواهر دونما استثناء حيث تبدو قادرة على تحقيق الاستقرار الدينى أو السلام وتلوذ بسلطة التصوف لتأييدها. ولكن هذه الواحدية تُدخل فى الفلسفة ألغازاً مثل:

- أنها لا تفسر وعينا المتناهى.

- مشكلة الشر، فالشر فى نظر التعددية يمثل فقط مشكلة عملية هى كيفية التخلص منه. أما فى الواحدية فاللغز نظرى، هو كيف يكون هناك نقص! إذا كان العالم كما هو معروف للمطلق كاملاً.

- يناقض ذلك طابع الحقيقة الواقعية كما تدرك فى التجربة. فالتغيير فى عالمنا يبدو عنصراً جوهرياً.

ومقابل ذلك فالتعددية تتحرر من كل هذه المصاعب، فهى تسلم بأن بعض أجزاء عالمنا لا يمكن أن توجد خارج كلياتها. ولكن بعضها الآخر يمكنه ذلك. والتعددية كذلك تتقبل فكرة الإرادة الحرة. وهى من جهة أخرى ليست بمتفائلة ولا بمتشائمة لكنها بالأحرى تطمح إلى الإصلاح. فهى ترى أن فى الوسع إنقاذ العالم بشرط أن تؤدى أجزاؤه خير ما فى وسعها.

ومن مزاياها:

- أنها أشد علمية، كما يتمثل ذلك فى إصرارها على أنها إذا أضيفت إلى الواحدية فإنها تعنى على الدقة أشكالا مرتبطة ممكنة التحقق تتكافأ معها تكافؤاً دقيقاً، أشكالاً منفصلة ممكنة التحقيق.

- تتفق مع التعبير الأخلاقى الدارمى للحياة.

- ليست مضطرة لأن تحل محل أى قدر جزئى من التعدد، ذلك لأنها تنتصر على الواحدية إذا فرض أن ثمة وجوداً لا يمكن إنكاره لأقل جُزَيْىء من الانفصال.

إن الوجود واقعة وعلى الفيلسوف أن يفسره. وفى نهاية الفصل الثامن من بعض مشكلات الفلسفة ترك جيمس السؤال مفتوحاً. "فللفيلسوف أن يفسر الوجود كله دفعة واحدة أو يفسره جزءاً جزءاً أو مجموعة مجموعة. والطريقة الثانية هى النظرية

التجريبية " الأشد توافقاً مع الواقع". والأمر نفسه مطروح فى كتابه البراجماتية. "فكثيراً ما عُرّفت الفلسفة بأنها السعى فى طلب وحدة العالم أو رؤية وحدة العالم. لكن ماذا عن التنوع فى الأشياء؟ إن معرفة تنوع واختلاف وتباين الحقيقة لا يقل أهمية عن فهم ارتباطها وعلاقاتها". إن كل الأشياء تلتحم وتنضم وترتبط بعضها ببعض على نحو ما ومقابل ذلك نجد الفكرة التعددية القائلة بعالم خالد قائم بذاته فى شكل ذرات أو حتى وحدات روحانية من نوع ما.

ويقدم لنا جيمس فكرته من وجهة النظر الجمالية، فالأحداث تؤلف قصة. وأجزاؤها تتماسك معاً بحيث تفضى إلى ذروة، أى إلى نهاية، إلى غاية وهى تكسب من بعضها بشكل يترتب عليه أنها تفسر بعضها بعضاً. وهنا فإن وجهة نظر التعددية هى وجهة النظر الأكثر طبيعية. إن العالم ملئ بقصص جزئية تسير متوازية بعضها بحذاء بعض، وهى تتشابك وتتداخل عند نقاط معينة ولكننا لا نستطيع أن نوحدها توحيداً كاملاً فى عقولنا. إن من السهل رؤية تاريخ العالم تعددياً، كحبل كل خيط فيه يحكى قصة منفصلة. أما تلخيص السلسلة بأكملها إلى كائن واحد يعيش حياة موصولة غير منقسمة فهو أمر أكثر صعوبة. إن فى وسعنا أن نتصور عالماً من الأشياء والأنواع لا توجد فيه التفاعلات العلميّة المألوفة لدينا. مثل هذا العلم سيكون أقل توحيداً بكثير جداً من عالمنا.

إن الوجود فى نظر جيمس كثرة لا متناهية ينفصل كل شىء عن الآخر فى وجوده ووظيفته وبقائه، ويمكن لها جميعاً أن ترتبط ارتباطاً خارجياً. إن الكون أشبه بجمهورية اتحادية أكثر منه امبراطورية أو مملكة ومعناه أن الأشياء كلها لا تخضع لقانون حتمى واحد أو لسلطة واحدة، إن الأشياء يستقل بعضها عن بعض. لكل وظيفته واتجاهه ولكل بعض الحرية فى السلوك والعمل، ومع ذلك يجمع الكل رابطة ما. ولا مانع من أن تكون الأهداف متعددة والغايات متباينة.

والبراجماتية فى انتظار التحقق النهائي التجريبى لما يمكن أن يكون عليه حساب التوازن بين الأشياء فى حدتها وتفككها لا بد وان تصف نفسها فى الجانب التعددى.

إن البراجماتية من حيث كونها منهجاً – لا مذهب – ينبغى أن يكون إخلاصها للنظرية التعددية القائلة بأن أجزاء الكون يرتبط بعضها ببعض برباط. وترى التعددية البراجماتية الكون نظاماً غير تام، ويتمم نفسه باستمرار من خلال الزمن. والتعدد فرض مقبول لحل مشاكلنا الطبيعية والأخلاقية ويرتبط بعدم اكتمال الكون وبفعل الزمان فى الوقائع إنكار الحتمية والقول بالصدفة كمقولة أساسية لنظام العالم " أنا أريد عالم الصدفة. قلْ فيها ما تشاء لكننى أرى أن الصدفة لا تعنى أكثر من التعدد، فالصدفة ضد الجبرية. ومن هنا الاختبار. ومن هنا فالخاصية الأسياسية للكون المتعدد هى أن يترك المجال للإمكان. إمكانا أن يتم اكتمال العالم من خلال الزمان على أساس الحرية فى الطبيعة". فالتعدد عند جيمس ليس مجرد فرض ميتافيزيقى بل أساس أبحاث خلقية ودينية عديدة تسود فلسفته. فالبراجماتية تدير ظهرها للواحدية المطلقة وتولى وجهها شطر طريق التعددية الأكثر تجريبية.

٣- التعددية الواقعية الجديدة عند برتراند راسل

اعتقد راسل B. Russel 1872-1970 اعتقاداً راسخاً أن العالم متعدد Plural وأن العلاقات القائمة بين الأشياء واقعية على عكس ما ذهبت إليه الفلسفات المثالية عموماً والهيجلية خصوصاً. وباستعراض كتابات راسل يمكننا أن نفهم لماذا ثار على النزعة الواحدية وذهب إلى القول بأن العالم مكون من عدد من الكائنات المختلفة. هذه الكائنات عنده هى وقائع ذرية.

ففى كتابه فلسفتى وكيف تطورت " يتحدث عن "انقلاب إلى التعددية" مبيناً أن كل اهتمامه كان موجهاً نحو دحض الواحدية. فقد كان المذهب المثالى والواحدى مرتبطين أشد الارتباط وكان الرابط بينهما هو المبدأ الخاص بالعلاقات الذى استخلصه برادلى من فلسفة هيجل، واسماه راسل "مبدأ العلاقات الداخلية". أما نظريته التعددية فقد قامت على ما أسماه " مبدأ العلاقات الخارجية"، فالعلاقات الداخلية كما بين برادلى بحق فى " المظهر والحقيقة " تقتضى القول بأن الحقيقة

الكونية واحدة، ولا بد أن تكون واحدة لأن التعدد - إذا ما اعتبرناه حقيقة كونية - متناقض فى ذاته فالتعدد يقتضى علاقات، وعن طريق ما فيه من علاقات يثبت على الرغم منه وحدة أعلى من التعدد، ومن هنا "فالقول بالعلاقات الداخلية يعنى نتيجة واحدة هى أنه ليس ثمة أشياء متعددة ولكن هناك شيئاً واحداً فقط".

ويرى راسل أن أول حجة تخطر على بال خصم الواحدية هو صعوبة تطبيق العلاقات الداخلية علميا (أصول الرياضيات). ويضاف إلى ذلك أن بديهية العلاقات الداخلية تتنافى مع كل تركيب لأنها تؤدى إلى واحدية صارمة. فليس هناك إلاّ شيء واحد، وقضية واحدة، والقضية الواحدة "ليست هى القضية الصادقة الوحيدة فحسب، بل هى أيضا القضية الوحيدة" والقضية الواحدة تنسب محمولاً إلى الموضوع الواحد. ويرى راسل أن هناك اسباباً عديدة تقوم ضد البديهية التى تقرر أن العلاقات متأصلة بالضرورة فى طبيعة أطرافها، أو فى طبيعة الكل المكون من هذه الأطراف. يقول راسل: "لقد أدركت أهمية مسألة العلاقات لأول مرة حينما كنت اشتغل بدراسة لايبنتز ... والواقع أننى شعرت أن فى المذهب الجديد - (العلاقات الخارجية)- تحريراً كبيراً لى. وفى الفيض الأول من التحرر أصبحت من أنصار الواقعية الساذجة".

يرى التعددى أن العلاقات فى أساسها علاقات خارجية. فهى مستقلة عن الأشياء التى تربط بينها والتى يمكن أن تدخل فى العلاقات أو تخرج منها دون أن يلزم عن ذلك ان تكون منتمية إلى كلٍّ شامل من أىّ نوع. بل إنه حتى تكون الأشياء أجزاء من كل يظل من الممكن أن ترتبط هذه الأجزاء بعضها ببعض ارتباطاً مستقلاً دون نظر إلى أية صلة قد تكون لها بالكل.

تعد نظرية العلاقات الخارجية من أهم الأسس التى تقوم عليه الواقعية الجديدة سواء لدى راسل ومور فى إنجلترا أم لدى بيرى ومونتاجيو اصحاب الواقعية الجديدة الأمريكية ورغم تخصصية وتعقيد أبحاث الواقعية الجديدة المعرفية إلاّ أنها فلسفة هامة من أهم القائلين بالنظرية التعددية المعاصرة.

تحرص الواقعية على تأكيد عدم تغير الأشياء (موضوعات المعرفة) أثناء عملية المعرفة، فالشيء يظل كما هو قبل دخوله الوعي، وأثناء عملية المعرفة، فالشيء يظل كما هو قبل دخوله الوعي، وأثناء عملية الوعي به وبعد أن يختفي من وعينا، أى أن الأشياء تدخل أذهاننا بحرية دون أن تتأثر هى ذاتها. فالموضوعات لها وجود واقعي مستقل تماماً عنا وعن كل نشاط معرفى لنا. وهذا يؤدى إلى جعل علاقة المعرفة علاقة خارجية.

وهذا الاتجاه ينطوى على تعددية واضحة، ما دام الواقع النهائى يتألف من عدد هائل من الأشياء ذات الوجود المستقل. ومقابل هذا الموقف الواقعي التعددى يرى صاحب المذهب الفردانى أنه ليس ثمة شيء يوجد بذاته ولا واقعة تكون تامة فى ذاتها.

والتعددى يرفض نظرية الاتساق بوصفها معياراً نهائياً للحقيقة، ويفضل نظرية التطابق التى هى أقرب إلى الطابع التجريبى. فالقضايا قد تكون مكملة لبعضها البعض فى نظر التعددى، ولكن هذا الإكمال لا ينطوى بالضرورة على تعديل، ويرى التعددى أن الوقائع يمكن أن تكون مستقلة بعضها عن بعض وأن مختلف أجزاء تجربتنا لا يتعين أن تكون لها علاقة بعضها ببعض وأن الكون قد يكون مجرد مجموع متراكم. وهذا يؤدى إلى جعل بيئتنا أكثر إثارة إلى حد لا متناه من حيث امكانيات ظهور مواقف جديدة كل الجدة فيها. فالتعددية تصور الكون على الطريقة التى صور بها العالم الدانماركى تيكوبراهى Tyco Brahe أعنى أنه قد تكون بطريقة تسمح بكثير من الخروج على النظام الدقيق. وقد تكون المصادفة فيه عاملاً حقيقياً هاماً إلى أبعد حد. فالتعددى يؤكد ما أطلق عليه اسم الشكل الفردى للواقع لا الشكل الكلى. وهو ينظر إلى الواقع من خلال الكثير لا من خلال الواحد (هنترميد).

وقد كان راسل قد ألقى بعض محاضرات عن المنطق والمعرفة فى نهاية 1917 وبداية 1918 وجمعها فى كتاب أصدره عام 1924 تحت عنوان الذرية

المنطقيةLogical Atomism وهو كتاب كما يوحى عنوانه يستند إلى نظرية راسل فى العلاقات الخارجية، كما أنه يكشف بوضوح عن نزعته التعددية التى قد لا تخلو من تشابه مع بعض آراء وليم جيمس. والطريقة التى يتبناها راسل فى فلسفة الذرية المنطقية باعتبارها كلاً غير مجزّء وأن تجزئته إفساد لهذه الحقيقة المطلقة – لأن التجزئة من شأنها أن تفسد العلاقات الداخلية التى تربط الأجزاء فلا تبقى إلاّ الأشياء منعزلة الواحدة عن الأخرى–، نجد أن الطريقة الجديدة عند راسل تؤكد الواقعية التعددية فى العالم الخارجى، وتبين أن مهمة التحليل هى دراسة هذه الأشياء التعددية وصلتها باللغة. ولنا أن نذكر حقيقة هامة هى أن طريقة التحليل المنطقى ليست منهجاً لتحليل الأشياء المادية، بل هى ذلك المنهج الذى يهتم باللغة وعلاقتها بالفكر والعالم الخارجى. وتجد هذه الطريقة نصيراً لها فى أعمال فتجنشتين.

٤– التعددية الوضعية التحليلية عند لودفيغ فتجنشتين 1889-1951 Ludwig Wittgenstein: يبدأ الفيلسوف الألمانى فتجنشتين تحليله للعالم فى رسالة منطقية فلسفية بقوله: "إن العالم هو جميع ما هنالك". أى إن العالم يتكون من كل ما هو موجود، بحيث يدخل كل ماهو موجود فى تكوينه. وعلى ذلك يمكننا القول بأن العالم مركب وليس بسيطاً وهو فى هذا متفق مع ما يذهب إليه فلاسفة التعدد والكثرة من ان العالم لا يمكن أن يكون كلاً واحداً مكوناً من أجزاء بل هو أجزاء مترابطة بعضها مع البعض فى كل واحد مركب.

يسمى فتجنشتين الأجزاء التى يتكون منها العالم بالوقائع Facts "فالعالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء" ومن ثم فالواقعة هى الوحدة الأولى التى ينتهى إليها تحليل العالم، وإن كانت هى نفسها تنحل بدورها إلى أشياء. إن معنى الواقعة يشير إلى ما هو مركب فى الوجود الخارجى. ويمكن أن نحدد أهم الصفات التى تتصف بها الوقائع على النحو التالى:

– إنها وقائع مركبة من وقائع ذرية وليست بسيطة.

– إنها منفصلة بعضها عن بعض، مستقلة بعضها عن بعض بحيث لا يدلنا إثباتنا لواقعة ما على وجود واقعة أخرى أو نفيها.

– يحلل فتجنشتين العالم إلى وقائع مركبة تنحل بدورها إلى وقائع أبسط منها، الواقعة البسيطة التى لا تتكون من وقائع أخرى والتى لا تنحل إلى أبسط منها يسميها بالواقعة الذرية.

يبدأ فتجنشتين بحثه بتحليل الأشياء التى لها صلة باللغة والتى هى من صميم العالم الخارجى، فيضعنا أمام عالمين: عالم اللغة بما فيه من تعدد وكثرة كبيرة فى العبارة، وقدرة على صياغة القضايا المختلفة من حيث التركيب والمستوى،والعالم الخارجى بما فيه من تعددية وأشياء متكثرة مرتبطة بعلاقات وصفات تصلح أن تكون مواداً للتعبير. إن بين هذين العالمين علاقة وثيقة بحيث نستطيع القول إن مجموع القضايا كلها تعبر عن المجموع الكلى للوقائع فى العالم، وهذه الوقائع تؤلف العالم كما تؤلف القضايا اللغة. والوقائع التى يتحدث يمكن أن يظهر فى حالات متعددة.

٥– التعددية والحرية :

ويتناول المفكر الإنجليزى المعاصر إشيا برلين Isaiah Berlin فى كتابه "أربع مقالات فى الحرية" التعددية فى علاقتها بمظاهر الحياة المعاصرة تحت عنوان " الواحد والمتعد". ويلجأ أشيا برلين إلى المصادر المعروفة للملاحظة التجريبية والمعرفة البشرية العادية ويرعى أنهما لا يوفران لنا أية ضمانات لكى نفترض أن الأشياء الحسنة كلها، أو الأشياء السيئة كلها قابلة للوفاق بعضها مع بعض. وأن العالم الذى نواجهه فى الخبرة العادية عالم نواجه فيه بالخيارات بين أهداف مطلقة وحقوق مطلقة وأن تحقيق بعضها يعنى بالضرورة التضحية ببعضها الآخر. ويقول: " إن الإيمان بوجود صيغة واحدة يمكن بواسطتها تحقيق كل الغايات البشرية المتضاربة: إيمان زائف بكل وضوح. فإذا كانت غايات البشر عديدة وليست متسقة من حيث المبدأ مع بعضها البعض فلا يمكن حذف إمكانية التصادم من الحياة البشرية".. إن مبدأ الواحدية

والإيمان بمعيار وحيد قد برهنا دائماً على أنهما مصدران غنيان لإشباع الفكر والعواطف معاً. وسواء أكان معيار هذا الحكم نابعاً من رؤية مستقبل مثالى أو مغروساً فى الماضى، فإن من المحتم عليه ــ شريطة أن يكون مرناً بما يكفى ــ أن يواجه تطوراً بشرياً غير منظورا وتتعذر رؤيته، وغير ملائم له، وعندئذ سوف يستعمل لتبرير الوحشيات القبلية. إن صيانة مقولات الفكر على حساب الحياة الإنسانية للأفراد لموقف يسىء العلم والتاريخ أيضاً، موقف يقوم من الجناحين اليمينى واليسارى فى يومنا هذا سواء بسواء ويتعذر التوفيق بينه وبين المبادئ المقبولة لدى أولئك الذين يحترمون الحقائق.

والتعددية بما تستتبعه من حرية، تبدو غاية أكثر صدقاً وإنسانية من غايات من يسعونا من خلال البناءات الفاشية المنظمة الكبيرة. وراء مثال ضبط النفس للطبقات أو الشعوب أو الجنس البشرى كله، إنها أصدق لأنها تعترف -على الأقل- بحقيقة تعدد الأهداف البشرية، وحقيقة قيام التعارض الدائم فيما بينها وأن الادعاء بأن القيم كلها يمكن ترتيبها على مقياس واحد. ومن ثم فإن تعين الأهم من بينها ليس أكثر من مجرد وضع تمعن، ويبدو أنه يزيف معرفتنا بأن البشر فاعلون أحرار ويمثل التعميم الاخلاقى على أنه عملية يمكن لآلة حاسبة أن تقوم بها... إن البشر يختارون بين قيم مطلقة وهم يختارون لأن حياتهم وفكرهم تحددهما مقولات ومفاهيم أخلاقية جوهرية تشكل جزءاً على امتداد واسع فى الزمان والمكان من وجودهم وفكرهم وإحساسهم بهويتهم الخاصة جزءاً مما يجعل منهم بشراً... ولربما كانت غاية حرية اختيار الأهداف، دون الادعاء بشرعية خلود هذه الأهداف وتعدد القيم المرتبطة بذلك ليست إلاّ الثمرة الاخير لحضارتنا الرأسمالية الآخذة بالانحطاط غاية لم تتبينها العصور الغابرة، غاية سوف تنظر إليها الأجيال القادمة بدهشة بل بعطف.

٦- التعددية والحضارة الأميركية، هنتر ميد H. Mead :

إن التعددية بما فيه من تأكيد للطابع الفردى للأشياء بدلاً من الطابع الكلى للواحدية، والتقابل: "إما... وأما" للثنائية يرتكز على موقف وثيق الصلة بالتجربة.

فهى تتخذ من الموضوعات والحوادث أسساً. وهى ليست فقط أقل اهتماماً بالكليات ولا تجريدات من الواحدية، بل إن المقولات لا تكون لها أية أهمية عندها إلاّ بوصفها وسيلة لتفسير الأشياء والحوادث الفردية أو للربط بينها. وأوضح دليل على اهتمامها بواقعية الشيء الفردى العينى وأهميته هو نظريتها فى العلاقات الخارجية: وهى تنظر إلى واقعية العلاقات ودلالتها على أنها ثانوية بالقياس إلى الواقعية الأساسية للموضوعات العينية والحوادث فى ذاتها، التى يمكن أن تدخل فى العلاقات وتخرج منها دون أن يطرأ عليها تغير ودون أن تفقد استقلالها الأساسى. والجاذبية الكبرى للتعددية تكمن فى اعترافها الكامل بواقعية التجربة الفعلية وامتلائها وثرائها.

ويرى هنترميد H. Mead أن التعددية – مقارنة بالواحدية أو الثنائية – تقدم لنا صورة للواقع مثيرة دينامية ودائمة التغير. فالكون يتصف أساساً بالتغير ولو وصفناه بأنه إزلى، لما كان معنى ذلك أنه سكونى "أو مقفل على ذاته" بل إن من الممكن أن يكون التغير والتنوع أزليين، فليس الكون فى حاجة إلى إن يكون كلاً عضوياً متجمداً على صورة مطلق لكى يكون الواقع. بل إن التغير أهم فى تجربتنا من الثبات، والأشياء التى لا حصر لها، والتى تتألف منها تجربتنا – التعدد – أهم بكثير من أى واحد متخيل.

إن هناك عقولاً كثيرة تنشد نظرة أكثر اكتمالاً مما تقدمه التعددية لكن السعى شيء والوقائع الصلبة الفعلية شيء آخر. فمن المكن أن نتصور للكون ذلك الطابع الزاخر المتنوع الذى تحدده التعددية. ولكن الأمل فى الوحدة فى هذه الحالة لن يؤدى إلاّ إلى تقديم صورة مشوهة قد تكون مرضية لكنها غير صحيحة. وتحديد نوع معين من الوحدة مسبقاً يعد خيانة لروح الفلسفة نفسها. ففى السعى نحو الحقيقة العامة لا يستحق الذهن أن يجد إلاّ ما هو موجود بالفعل، وأى شيء غير ذلك لا يستحق اسم الحقيقة ولن يكون جديراً بالفيلسوف ومسعاه.

وترتبط التعددية بالحضارة الأميركية ارتباطا لا نكاد نجد له نظيراً فى

غيرها من المدنيات. فلدى الأميركيين تعددية فى الحكومة، وتعددية فى الطبقات الاجتماعية، وتعددية فى المعايير الأخلاقية. وفى التخصصات المهنية، وتعددية الميتافيزيقية هى المذهب الذى يعد اعتناق الأميركيين له أقرب إلى المنطق. وذلك بالنسبة للتعدديين أنفسهم.

إن تنوع الأصول العنصرية والحضارات القديمة التى انصهرت فى البوتقة الأميركية كان من الأسباب التى شجعت على انتشار التعددية. وقد أسهم فى ذلك أيضاً نظام الحكم الذى يفتقر نسبياً إلى المركزية، فهناك حكومة فيدرالية وحكومات للولايات ومجالس للمقاطعات كلها تتنافس على ولاء الأميركيين وعلى أموال ضرائبهم، مما يزيد فى تعدد الولاء وتعدد الضرائب الذى يجد الأميركيون أنفسهم موزعين بينه وأخيراً، فإن المدنية الأميركية شأنها مدنية أية أمة صناعية حديثة تبلغ من التعقيد والثراء حداً لا تستطيع معه تجربة أى شخص أن تستوعب إلاّ قدراً ضئيلاً من هذا التعقيد والثراء.

مصادر ومراجع

١- إسلام، عزمى، فتجنشتين، دارالمعارف، القاهرة.
٢- أمين، عثمان، محاولات فلسفية، ط٢، مكتبة الانجلو المصرية، ط2، القاهرة.
٣- الأهوانى، أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية.مطبعة البابلى الحلبى - القاهرة.
٤- برلين، إشيا، أربع مقالات فى الحرية، ترجمة عبد الكريم محفوض، دمشق.
٥- جانيه، بول وجبريل سياى، مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة يحيى هويدى، الانجلو المصرية، القاهرة.
٦- راسل، برتراند، فلسفتى وكيف تطورت، ترجمة عبد الرشيد الصادق، الانجلو المصرية، القاهرة.
٧- الطبطبائى، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعى، ج1، تعليق الشهيد مرتضى المطهرى، تعريب محمد عبد المنعم الخاقانى، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

٨- كريسون، أندريه، ديكارت، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1956، وتوجد أيضاً ترجمة لحسن شحاته سعفان، مراجعة محمد غنيمى هلال، سلسلة الألف كتاب، القاهرة، 1961.

٩- لايبنتز، المونادولوجيا، ترجمة عبد الغفار مكاوى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.

١٠- لويس، جنفياف روديس، ديكارت والعقلانية، ط١، ترجمة عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت، 1974.

١١- هنتر ميد ، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة.

١٢- متس ، رتشارد فون، الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام، ترجمة فؤاد زكريا، دار النهضة العربية، القاهرة.

13- Dewey, John & J.H.Tufts. Ethics. New York,1908.

14 - James, William. Apluralistic Unicerse. New York,1909.

15 -______,Essays In Radical Empiricism, New York,1912.

16 - ______, Pragmatism, A New Name of Some old Ways,of Thinking, New York,1897.

-أنظر أيضاً: البرجماتية، ترجمة محمد عريان، القاهرة.

______,Some Problems of Philosophy:A Beginning of an Introduction To Philosophy, New York,1897.

والترجمة العربية للدكتور فتحى الشنيطى

17- Shiller, Ferdinand Canning Scott. Humanism: Philosophical Essays,London& New York,1903.

18 - ______,Riddles of The Sphinx,London& New York 1891.

19 - ______,Studies In Humamism,London & New York 1907.

20 - Ward, James. The Realm of Ends, Or Pluralism and Theism, Cambridge and New York . Giford Lectures. 1911.

21- Woodbridge, Frederick Jamed Engene, The Purpose of History, New York, 1916.

القسم الثاني

في الأبستمولوجيا


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الواقعية الجديدة الأمريكية

نشأتها .. ومبادئها العامة

لم تعرف الواقعية الجديدة الأمريكية فى الدوائر الفلسفية المختلفة إلا بعد ظهور البيان التأسيسى الأول لستة من فلاسفة الواقعية، وبعد مجلدهم الثانى: الواقعية الجديدة: دراسات تعاونية فى الفلسفة. ومع أننا نستطيع أن نحدد بعض البدايات الواقعية إلا أن جماعة الواقعية الجديدة الأمريكية لم تظهر كبحث منظم وتعاونى نحو برنامج مشترك حتى يوليو ١٩١٠ حيث قدم الواقعيون الجدد برنامجهم الأول.

وقد كانت الواقعية الأمريكية الجديدة جزءاً من جهة فلسفية كبرى تضم اتجاهات متعددة تحاول تفنيد ادعاءات المثالية، وتصر على أن الأشياء لا تتغير عن طريق معرفتنا لها. وقد عرفت هذه الاتجاهات بإصرارها على استقلال الواقع عن مواضيع المعرفة الإنسانية. وانتشرت فى أوربا وأمريكا بل وفى الصين[١] مذاهب واقعية كثيرة. ففى فرنسا[٢] كان هناك أحياء للواقعية التوماوية التى ظهرت كقوى صغرى لكن مهمة فى الفكر الأمريكى[٣] وقد تطورت الواقعية فى البلدان

---

(١) ونجح تسيت شان: فلسفات الصين فى كتاب رونز: فلسفة القرن العشرين ، ترجمة عثمان نويه، مؤسسة سجل العرب القاهرة "الواقعيون الصينيون اعتمدوا فى الواقعية الجديدة فى انجلترا وأمريكا خاصة على رسل ومونتاجيو الذين ترجم لهم إلى الصينية مشكلات الفلسفة، وطرائق المعرفة ص ٣٣٤ ، ٣٣٥.

(٢) فى فرنسا كان الداعية الأكبر للاتجاه الواقعى هو كوتيرا "رسل: فلسفة القرن العشرين" انظر عنه ج بنروبى: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا ترجمة د. عبد الرحمن بدوى ص ٤٢٩- ٤٣٤، ويذكر متس : " أن مذهب الواقعية الاسكتلندية قد عبر البحر إلى فرنسا حيث كان القوة الملهمة للكثير من المفكرين الذين خلفوا مين دى بيران" انظر اميل بوترو "تأثير الفلسفة الاستكتلندية فى الفلسفة الفرنسية" فى كتاب تاريخ الفلسفة ١٨٩٧ نقلاً عن متس ص ٢٠.

(٣) كانت الواقعية التوماوية تشكل إحدى الاتجاهات الواقعية فى الفكر الأمريكى قبل ظهور الواقعية الجديدة كما يذكر ذلك كل من مونتاجيو (قصة الواقعية الأمريكية) ص ٤١٧، وفوللر Fuller تاريخ الفلسفة ص ٤٧٦.

الجرمانية كفينومينولوجيا متخذة لنفسها موقعاً مهماً مقابلَ الصورية[٤]. وفى انجلترا كان هناك كل من مور ورسل[٥]، اللذان مثلاً حلقة وصل محكمة بين الواقعة الألمانية لدى مينونج وبرنتانو وبين الواقعية فى أمريكا، ووايتهد أيضا الذى كان قد انتقل إلى أمريكا، قدم تركيبه ميتافيزيقية ذات أساس واقعى. وتلقت الواقعية تأييد وليم جيمس، واستمر تطورها بواسطة طلابه، ومنهم ومن بعض المتعاطفين معهم استمر البحث عن برنامج واقعى خلال العقدين الأولين من هذا القرن.

وقد كانت الفلسفة الأمريكية مهيئة لظهور الواقعية الجديدة ونستطيع أن نلمح الاتجاهات المتعددة والمتناثرة فى البيئة الأمريكية ، والتى تمثل الأساس التاريخى الذى نبتت عليه الواقعية الجديدة الأمريكية[٦] التى يستطيع المؤرخ الراصد للفكر الأمريكى أن يرى داخل (الواقعية) اتجاهات متنوعة فبالإضافة إلى الواقعية الجديدة التى تتحدث عنها، نجد أيضاً فلسفة الواقعية النقدية Critical Realism التى قامت كرد فعل ونقد للجماعة الأولى[٧] وهناك أيضاً كثير من الواقعيين الذين لم ينضموا إلى أى من الجماعتين الواقعتين الرسميتين ويطلق عليهم مونتاجيو اسم الواقعين

(٤) ظهرت فى ألمانيا ثورة ضد المثالية من وجهة نظر تكنيكية ومن هذا القبيل نجد مؤلفات فريجة التى كتبت عام ١٨٩٧ لكنها لم تظهر إلا فى الأعوام الحديثة وكتاب هوسرل (أبحاث منطقية) وهوسرل وإن لم يتعرض لدراسة الواقعية أو حتى للانطولوجيا إلا أن أبحاثه أدت خدمات جليلة للواقعية وكذلك كتابى مينونخ ١٩٠٢ Veber Annohmen وأيضاً كتاب Gegenstandsthearie and psychalogie الذى صدر سنة ١٩٠٤.

(5) R. B. perry: History of philosophy. P.

أن تفكير رسل متعدد الاتجاهات حيث تعدى الاهتمام بالمنطق الرياضى إلى مناقشة المشكلات الفلسفية وقد ساعده فى تبنى المذهب الواقعى الجديد يقينه بأهمية المنطق فى معالجة قضايا الفلسفة. انظر كل من د.محمد مهران رشوان: فلسفة برتراند رسل، دار المعارف، د. خليل ياسين: مقدمة فى الفلسفة المعاصرة. وبالنسبة لجورج مور فقط تركزت محاولاته فى شق طريق نحو الواقعية فى اتجاهين يكمل أحدهما الآخر. (١) دحض المثالية " يتضح من مقالته The Refutation ofidealism سنة ١٩٠٣، (٢) تأكيد موقفه الإيجابى كما فى مقالته "دفاع عن الفهم المشترك" ولتفصيل أكثر د. أحمد فؤاد كامل، جورج مور، دار القاهرة . والدكتور محمد مدين: فلسفة التحليل عند مور - القاهرة.

(6) W.P. Montague: Story - of Amircan Realism. 417 - 418.

(7) J. Blau, Man and Movement in American philosophy.

الهواة أو "المستقلين" الذين قدموا فلسفة واقعية بطرق مختلفة وبدرجات متفاوتة خلال بداية هذا القرن.

ويكفى أن نذكر أثر ودبيردج الذى أمد الواقعية بأفكار مهمة عن واقعية الوعى من جهة، وبأفساحه صدر مجلته لنشر آراء الواقعيين من جهة ثانية. ومن الإنصاف أيضاً أن نذكر أسماء كل من ماكجفارى وسكوانس بودان من جامعة كاليفورنيا وكوهن من كلية مدينة نيويورك، ولونبرد من كاليفورنيا وغيرهم من الذين ذكرهم مونتاجيو فى كتابه "اعترافات مناد بالمادية الحيوية".

والواقعية الجديدة قد نشأت أساساً حول مشكلة المعرفة التى كانت المشكلة الحاسمة فى العقود الأولى من هذا القرن، وقد أعطى الجدل الفلسفى لهذه الحركة مثيراتها الأولى منذ رد بيرى على رويس ١٩٠١ مدافعاً عن الواقعية ضد المثالية، حيث ملأت المقالات والمناقشات الناقدة والمكرسة للابستمولوجيا صفحات الجرائد الفلسفية، ومن هذا الحشد الغزير، ومن الكتابات نتجت نقاط مشتركة للاتفاق والاختلاف، فنجد سنة ١٩٠٩ وعلى صفحات جريدة الفلسفة وعلم النفس والمنهج العلمى أن كل من:كريتون وشميدت قد أثار مسألة فائدة البرامج العامة والمشتركة فى الفلسفة كموضوع للجدل والنقاش، وفى الجريدة نفسها فى العام التالى صدر البرنامج التأسيسى الأول لستة من فلاسفة الواقعية الجديدة أصدره كل من:

أ.ب. هولت B.B. Holt (١٨٧٣ - ١٩٤٦) أستاذ الفلسفة وزميل بيرى بهارفارد وأقرب الواقعيين اتفاقاً معه فى أفكاره عن الوعى وللمعرفة والخطأ.

و.ت. مرفن W.T. Marvin (١٨٧٢ - ١٩٤٤) من روتجزر.

و.ب. بتكن W.P.Pitkin (١٨٧٨ - ١٩٥٣).

أ.ح. سبولدنج Spaulding (١٨٧٣ - ١٩٤٠).

و.ب. مونتاجيو W.P. Montague (١٨٧٣ - ١٩٥٧)

وعلى رأسهم رالف بارتون بيرى R.B. Perry (١٨٧٦ - ١٩٥٧).

ويجب الإشارة قبل الحديث عن عمل الواقعيين الجدد كمجموعة واحدة إلى

جهود واقعية مُهمة قدمها كل منهم قبل تكوين الجماعة، خاصة ما قدمه بيرى ومونتاجيو[٨] من مقالات للرد على رويس عام ١٩٠٠.

ويتبين من تاريخ كتابة ونشر هذه المقالات أولاً: أنهما من أوائل الكتابات الواقعية فى هذا القرن، وهما بذلك تسبقان مقالة مور الشهيرة " دحض المثالية " التى نشرت عام ١٩٠٣ ولهذه النقطة أهمية كبرى حيث ارجع كثيرون الواقعية الأمريكية للفلسفة الإنجليزية. وثانياً: تبين هاتان المقالتان الاتجاهات الواقعية لدى بيرى ومونتاجيو قبل تكوين الجماعة المشتركة عام ١٩١٠ وفى ذلك يقول مونتاجيو: "لقد كنا جميعاً واقعيين قبل تشكيل الجماعة وقد حفز كل منا على الكتابة ما وجهه أستاذنا جوزيا رويس من هجوم عنيف على وجهة النظر الواقعية"[٩].

ويعد صدور بيانهم الأول بأقل من عام ونصف العام نشرت نفس المجموعة عملها الثانى "الواقعية الجديدة: دراسات تعاونية فى الفلسفة" الذى يعد الجهد الأساسى لهم نتجت ويشتمل على مجموعة من الدراسات قدمها الفلاسفة الستة. وتمثل مقالة مرفن "تحرير الميتافيزيقا من نظرية المعرفة" المقدمة المنطقية للواقعية الجديدة، ففى هذه الدراسة تبدو الواقعية رد فعل مقابل المشروع الكلى للوك وهيوم وكانط، وتابعيهم من أجل الحصول على علم أساسى وليس فقط ضد مثاليتهم وهنا تبدو الواقعية ليس على أنها نظرية مختلفة للمعرفة ولكن مذهباً مختلفاً فى الميتافيزيقا[١٠] وتمضى فى الاتجاه نفسه مقالة بيرى عن "النظرية الواقعية فى

---

(٨) مونتاجيو زميل بيرى فى الدراسة بهارفارد، ثم أستاذ الفلسفة بكولومبيا وإليه هو وبيرى يرجع الفضل فى تأسيس جماعة الواقعية الجديدة. حيث كان بإسهاماته مدافعاً بارزاً عن الميتافيزيقا الواقعية وعن نظرية المعرفة فى مناسبات عديدة ضد المثالية والبراجماتية، شارك فى بيانهم المشترك بعملين هما (الرأى الأساسى الأول)، (البرنامج الواقعى فى الإصلاح) بالإضافة للعديد من الأعمال الخاصة به، وهناك اختلافات بينه وبين المجموعة مما جعل بيرى يرد عليه فى مقاله (مونتاجيو والواقعيين الجدد) بمجلة الفلسفة مجلد أكتوبر سنة ١٩٤.

(9) W.P. Montegue, Story …p. 422.

(10) Morris Cohen: Studies in philiosophy and science, Henry. Holt and company Inc, 1949, p. 115.

وتعد مقالة مرفن – من هذه الناحية – إسهاماً واقعياً ومحاولة شبيهه بما قام كل من الكسندر

الاستقلال" وهى محاولة لتمييز الفلسفة الواقعية الجديدة غيرها من الفلسفات، بل وتمييزها عن غيرها من الواقعيات السابقة[١١] والواقعية فى تبنيها للمنهج التحليلى والرياضى للعلم على أساس كونه ملائماً للفلسفة، مقابل جهود كل من برادلى، وبرجسون اللذين ينكر أن التحليل يمكننا من أن نصل إلى واقع نهائى تظهر مقالة سبولدنج "دفاع عن التحليل" ويمكننا اعتبار هذه المقالات محاولة لإيضاح الأسس، وإشارة إلى المنهج نحو ميتافيزيقا بنائية، وهى تمثل الأساس المشترك للكتاب الستة[١٢].

والمقالات الثلاثة الباقية تم تكريسها لمشكلة خاصة تظهر على هذه الأرضية المشتركة وهى "طبيعة الوعى والخطأ" وفيها تختلف الحلول التى يقدمها مونتاجيو وهولت وبتكن عن بعضهما البعض فيقدم مونتاجيو "نظرية واقعية للصواب والخطأ" على ضوء نظريته التى تماثل الوعى بالطاقة الكامنة[١٣]، وفيها يفترض عالم واقعى "وتجئ مقالة بتكن لتقف موقفاً مختلفاً بين مقالة كل من مونتاجيو وهولت فى نفس المشكلة"[١٤].

وقد أثار البيان والمجلد المشترك للفلاسفة الواقعيين ردود فعل مختلفة فى دوائر الفلسفة، منها المؤيد ومنها المعارض، وحدث حولهم كثيراً من الجدل والنقاش. وسوف نكتفى هنا بمثال واحد للجدل بين فلاسفة الواقعية الجديدة من جانب وبين جوى ديوى رائد البراجمانية فى النصف الأول من هذا القرن من جانب آخر، فبعد نشر البيان الأول والآراء الأساسية لستة من الواقعيين فى مجلة الفلسفة العدد السابع يوليو ١٩١٠، نشر ديوى Dewey: "طريق مختصر لنقد الواقعية" فى سبتمبر ١٩١٠ المجلة نفسها[١٥]. فقام سبولدنج بالإجابة عليه بمقالة:

– ووايتهد من أجل بناء ميتافيزيقا واقعية (من حيث الاتجاه وليس من حيث الضخامة).

(11) Ibid, p. 121.

(12) Ibid, p. 121.

(13) Ibid, p.

(14) Ibid, p. 128.

(15) J. Dewewy: Shprt - cut to Realism Examind, Journal of phil., VII Sep.

"الواقعية: رد على الأستاذ ديوى وعرض تفسيرى بجريدة الفلسفة المجلد الثامن فبراير ١٩١١"[١٦]. وكان رد ديوى العدد فى نفسه بعد مقالة سبولدنج مباشرة Dewey's Regoinder to Dr. Spaulding ثم رد سبولدنج "رد على الأستاذ ديوى" أيضاً بمجلة الفلسفة المجلد الثامن، أكتوبر ١٩١١، وأعقب ذلك مناقشة مشتركة مع هذه المقالات يظهر فيها نقاط الاتفاق والاختلاف بين ديوى وسبولدنج بنفس العدد (الثامن) أكتوبر ١٩١١.

يبين هذا الجدل بين أحد أعضاء المجموعة وفيلسوف كبير مثل ديوى مقدار ما دار من مناقشات شتى ومتفرعة حول الفلسفة الجديدة. بل نجد أن المناقشات التى أثيرت بين ديوى والواقعية الجديدة لم تقف عند هذا الحد بل هناك بالإضافة إلى ذلك نقاش ديوى مع بيرى فيما يتعلق بمأزق التمركز. وهناك أيضاً حوار كل منهم الدائم حول القيم. ثم نقاش ديوى مع أحد الواقعيين الجدد من الذين لم ينضموا إلى الجماعة كما يبين ذلك المثال الآتى: أثار ماكجفارى تساؤلاً حول ردود ديوى على سبولدنج، فرد ديوى على إشكالات ماكجفارى وذلك فى العدد التاسع من مجلة الفلسفة ١٩١٢ ثم رد ماكجفارى على ديوى بعنوان "فعل الشعور عند الأستاذ ديوى" *action of conciouness*، ثم رد ديوى بصحيفة الفلسفة عدد سبتمبر ١٩١٢ بعنوان "الواقعية ومأزق التمركز حول الذات" ثم رد ماكجفارى بعنوان. *Prof. Deweys A warebess* "الوعى عند الأستاذ ديوى"[١٧] وهكذا... إلخ.

وهذه الحدة فى الحوار والجدل تدل على أهمية ما جاء به الواقعيون؛ "الذين اعتقدوا أن الوقت قد حان للعمل الجماعى فى الفلسفة"[١٨]. فقد اعتقد الواقعيون

1910, pp. 553 - 557.

(16) E. G. Spaulsing: Realism: A Replay to prof. Dewey and expos ition Journal of phil., VII F. eb. 1911, pp. 63-77.

(17) JoAnn Boydston (Editor) Cudi to the works of J. Dewey southern illinos Uni., Press, Londin 1972, pp. 55-93.

(18) John Laird, Recent philosophy, P. 136.

الجدد أن عدم اتفاق الآراء الفلسفية ما هو إلا نتيجة لنقص فى دقة وأحكام استخدام الألفاظ اللغوية، يضاف إلى ذلك نقص التعاون المنظم فى البحث مما يجعلهم يأملون فى الكشف عن التغاير الفلسفى الحقيقى الذى كان يشكل أكثر من مجرد الاختلاف الشخصى فى الآراء. لذا فقد نادوا بنوع جديد من الاتحاد بين الفلسفة والعلم. وكان ذلك أهم اتفاق بينهم حيث بدا الستة كواحد، فبالنسبة لهم ينبغى للفلاسفة أن يصبحوا كالعلماء ويتعاونون معاً بدلاً من أن يعمل كل بمفرده وهذا ما حققوه بالفعل مما جعل جون ليرد يرجع أهمية الواقعية الجديدة فى النظر إلى فلاسفتها كمجموعة متحدة مؤتلفة(١٩). وبدأ هذا التعاون فى مجلديهم المشتركين. حيث استنوا سنة سارت عليها المجموعات التالية عليهم كالواقعية النقدية ١٩١٦، وجماعة فيينا ١٩٢٨ التى تتفق مع الواقعية الجديدة فى إصرارها على العمل بروح الفريق كالعلماء تماماً وتبنى كل منهما التحليل منهجاً والتعدديه مذهباً أنطولوجيا(٢٠). وهناك بعض النظريات الواقعية أخذت كما هى وظهرت لدى التجريبيين مثل نظرية الاستجابة الخاصة specific response التى كانت محاولة لتفسير الاعتقاد، وكذلك الإدراك الحسى باصطلاحات التوافق والسلوك الجسمانى لدى كل من بيرى وهولت فقد دافع عنها ريشنباخ وكارناب فى السنين الأخيرة. ومن جانب أخر فإن هربرت فايجل فى نهاية مقالته الشهيرة عن "التجريبية المنطقية" يرى أن هناك تعاطفاً من جانب الواقعيين الأمريكيين وبخاصة بيرى وهولت على حركة التجريبية المنطقية(٢١).

إلا أن ذلك لا ينفى نقاط الاختلاف بينهم خاصة فى مجال القيم كما سيتضح ذلك فيما بعد – لكن ما يراد بيانه هنا هو التأكيد على تبنى كل منهم موقف العلم. فقد نظر الواقعيون الجدد إلى العلم باعتباره هو القوام الأكثر يقيناً للمعرفة، ونظروا إلى انفصال الفلسفة عنه على أنه مقوض لها(٢٢).

(19) Ibid, p. 137.
(20) B. Russell, philosophy in Twentieth century, in Runs p. 240.
(٢١) هربرت فايجل: الجريبية المنطقية .. من كتاب الفلسفة فى القرن العشرين ص ١٨٨.
(22) Frank Tnilly & Ledger woodm ; A History of philosohphy Henry Holt

ويحدد بيرى موقف الفيلسوف الواقعى الجديد من العلاقة بين العلم والفلسفة بقوله "أن الواقعى يأمل أن يصبح الفلاسفة كالعلماء يتحدثون لغة عامة ويشكلون مشاكل عامة ويلجئون إلى دائرة عامة من الحقيقة بحثاً عن الحلول الخاصة بهم، وعلاوة على ذلك فهو يأمل أن يتخلص من المنولوج الفلسفى ومن الشعر الوجدانى والكيفية الانطباعية للتفلسف. وكل ما يهمه هو أن تصبح الفلسفة نمطاً من المعرفة، وليست أغنية أو صلاة أو حلم، وعلى هذا فهو يقترح أن تعتمد بدرجة أقل على الحدس وبدرجة أكثر على الملاحظة والتحليل، "وهو يدرك أن وظيفته فى التحليل الأخير مثل وظيفة العالم فهناك عالم خارجى يكتنفه الظلام ومن المهم أن نضيئه كلما كان ذلك ممكنا"(٢٣) وبالنسبة لبيرى فالعلم سمة أساسية فى فلسفته كما يتبدى ذلك فى دراساته المبكرة، وفى واقعيته الجديدة، وأخيراً يرتبط بشكل مباشر بنظريته التجريبية فى القيمة.

وارتباط بيرى بالعلم كمنهج والحواس كوسيلة للمعرفة مسألة مبكرة بالنسبة له فهى ترجع إلى أواخر التسعينيات من القرن التاسع عشر أثناء دراسته على جيمس بهارفارد وهو يقول عن هذه الفترة. " لم يتزعزع اعتقادى فى أننا نعرف العالم من خلال خبرتنا الحسية معرفة موضوعية"(٢٤) وهذا الموقف هو ما أكدت عبليه الواقعية الجديدة، أن يتخذ الواقعيون موقفا ويحاولون التعاون ليس وليد الصدفة نظرا لأن المثالية الأنجلو أمريكية بما تحمله من تقاليد رومانتيكية شجعت الفرد علي أن ينظر إلي نفسه علي أنه لسان الحقيقة، وهي تكره كل محاولة لتنظيم البحث أو تحديده. وعلي العكس نجد الواقعيين يتمسكون بالنظرة البسيطة التي تري أن عقلين فلسفيين لابد أن يتلاقيا حينما تعرض عليهم أشياء عادية أو مشتركة، فالواقعي يضيق بما يبدو من كبرياء المثالية الغامض الذي يتخذ لنفسه حرية الشعر دون مسئوليته. لذلك فالواقعي تجذبه الطريقة العلمية كوسيلة لجعل الفلسفة متصلة وجعل المناقشات الفلسفية ذات قيمة

and Company - New, p. 615.

(23) R.B. Perry: Present conflicat of Ideals, p. 369.

(24) R. B. Perry: Realism in Retrospect, P. 187, Montague Story., P. 420, Charled Frankel: The Golden age of American Philosophy 1964, p. 454.

وقاطعة "لقد نشطت الواقعية مدفوعة بالرغبة لأن تتفق الفلسفة مع المنطق الحديث والعلوم الطبيعية وذلك لأنها ظهرت في وقت يتقدم فيه المنطق بسرعة ويضع أدوات جديدة للفكر الدقيق فى أيدينا، ومن ثم نقد ظهر تحالفا طبيعيا بينها وبين المنطق الحديث"[٢٥]. لذا فهي تميل إلي النتائج العلمية وتعتمد علي الوقائع، وترغب في تبديل موقف العلم بموقف الفلسفة الذى يتلخص في رفض التفضيل الذاتي، والحكم علي العالم كما يجده الإنسان حيث نجد العالم يخضع افتراضاته للوقائع. فالعلم مبني بطريقة لا تقبل الخطأ علي افتراض أن هناك نظاما للأشياء والموجودات، والعلاقات التي توجد سواء أدركها العقل أم لا[٢٦].

فاتفق الواقعيون علي أن يتعاونوا وحثوا الفلاسفة علي القيام بمجهود نحو العمل وأن يوجهوا أنفسهم نحو مجموعة مشتركة من المشاكل، أى باختصار معالجة الفلسفة كنظام علمي تعاونى. وكما يقول رسل: فالسمة الأولي للواقعية الجديدة هي أنها لا تدعي أنها طريقة فلسفية خاصة أو فرع متميز من فروع المعرفة يكتسب بوسائله الخاصة، بل ترى أن الفلسفة والعلم شيء واحد من حيث الجوهر، وإنما تختلف الفلسفة عن العلوم الخاصة بفارق واحد هو أنها تتناول مشاكل أعم، وأنها تعنى بتكوين الفروض حين لا توجد الأدلة التجريبية. وهي تتصور أن كل المعرفة علمية ويجرى تمحيصها بالطرق العلمية[٢٧].

ففي مقابل المثالية المدفوعة الاعتقاد بالدين نجد الواقعية مدفوعة بالعلم وهي تريد أن تقيم تواصلا بين حقائق ونتائج العلم وعمومية الحس المشترك، هذا الموقف يتخذه بيرى في نظرية المعرفة ويؤكد عليه في النظرية العامة للقيمة[٢٨] وذلك يعطي لنا دلالة واضحة علي مدى أهمية العلم والمنهج التجريبي بالنسبة لفلسفة بيرى علي مستوي المعرفة والقيم فنظريته تعرف علي أنها "نظرية طبيعية

(25) E. Hoaking: Types of phil., p. 336.
(26) R.B. Perry: Present confliecat of Ideals p;
(27) B. Russell: Philosophy in twentidle century, p. 241.
(28) R.B. B. Perry: Geneeral Theory of value, introduetion.

تجريبية في القيمة"[٢٩] وهي تنتمى إلي الحركة العلمية الحديثة التي تتناول دراسة الطبيعة البشرية بنفس المناهج التي ثبت نجاحها في مجال الطبيعة الفيزيائية تقاسمها مبادئها ومجهوداتها كعلم عام لحياة الإنسان وهي تستفيد في ذلك من المناهج الخاصة بالعلوم الجزئية للإنسان،[٣٠] وذلك باستخدام مناهج العلوم التجريبية التي بفضلها أصبح عمل الإنسان أكثر تقدما. يقول بيرى: "في عرض مفهوم القيمة سوف استخدم المنهج التجريبي بالمعني الواسع" ويوضح ذلك بأنه لن يبدأ دراسته للقيمة بمقولات أولية جاهزة ثم يحاول أن يجد لها الأمثلة ولكن على العكس سوف يبدأ بجمع الأمثلة ثم يحللها ويستخلص خصائصها العامة[٣١]. وهو يري أن مقام العلوم المادية في العالم الحديث كبير إلي درجة أن أي حركة ثقافية تهاجمه إنما تخوض حربا خاسرة لكسب تأييد البشرية[٣٢]. وعلي ذلك فنحن نجد لدى بيرى كما يقول ريك تحالفا بين الإنسانية والعلم فيما يتعلق بقضية التقدم الإنساني والتنوير كما جاء في كتابة إنسانية الإنسان[٣٣]. هذا الإحساس العميق بأهمية العلم هو الذى دعا بيرى للعمل مع زملائه كفريق العلماء يدفعهم المنهج الدقيق من أجل تطوير ذاتي بقيمه الفيلسوف إلي بناء علمي منظم يتعاون فيه أفراد الفريق للوصول إلي نتائج متفق عليها.

وفى المقام الثانى اتفق الواقعيون وهم يضعون مثال العلماء فى أذهانهم على أن "على الفلاسفة أن يعزلوا مشكلاتهم ويدرسوها ويحللوها واحدة تلو الأخرى. متخلين فى ذلك عن البحث التقليدى عن نظام يشتمل على الكل واقنعوا أنفسهم بالتقدم خطوة خطوة نحو فهم الكون وعلاقة الإنسان به. وقد قصروا أنفسهم على

---

(٢٩) قدم لنا بيرى بنظريته فى القيمة نظرية معبرة عن الخصائص المميزة للفكر الأمريكى فما قدمه من خلال تحليله هولون جديد للفكر الفلسفى حيث يتخذ الانتباه للوقائع أولوية على عالم الأفكار الأبدية. Frank Nagill: Masterpieces of world philosophy, George Allen Mnwin Ltd, London, p. 875.

(30) R.B. Perry: General theory of values, p.

(31) Ibid, pp. 20 . 21.

(٣٢) رالف بارتون بيرى: إنسانية الإنسان ص ١٣.

(33) Adrew Reck, p. 6.

دراسة العلاقة المعرفية وذلك بعزل المشكلة الابستمولوجيا ودراسة العلاقة القائمة بين العارف والمعروف. بدون إصدار حكم سابق، بل دون التساؤل عن الطبيعة النهائية للذوات العارفة أو الأشياء المعروفة. يقول مونتاجيو: "ولعلنا التزمنا بهذا المبدأ فى اتساق تام وإن كان هناك شيء من الأنطولوجيا والكوزمولوجيا فى ثنايا مجلدنا المشترك فذلك من باب التكملة والإيضاح لموضوعنا الأساس. وهو هل العلاقة المعرفية شرط ضرورى لحقيقة الأشياء المعروفة[٣٤]. ومن هذه الحقيقة يتوهم الكثيرون أن الواقعية الجديدة ليست أكثر من مذهب فى نظرية المعرفة، وأن أبحاثها لا تتجاوز هذه الجزئية أى أنها تستغرق فى العلاقة المعرفية بين العارف والمعروف فقط. يقول بوشنسكى فى كتابه "تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوروبا" أن القوالب النظرية للفكر هى الجوانب التى تحظى لديهم بالمكان الأول حيث لم يكرسوا اهتمامهم سوى للمسائل النظرية الخالصة وأكثر دراساتهم جدية وعمقاً ركزت كلها حول مسائل تحليلية ذات منهج ميكروسكوبى[٣٥] . وعلى أساس هذا الفهم يصح القول بأن هناك مسألة مهمة يتغافلها من يفهمون الواقعية الجديدة هذا الفهم الضيق، وهى أنه على الرغم من أن مشكلة المعرفة أو العلاقة المعرفية هى أساس أبحاثهم المشتركة إلا أنها ليست هدفاً فى حد ذاتها وإلا صارت فلسفتهم نسخة معكوسة من فلسفة كانط أى أسيرة لنظرية المعرفة وإن كانت مقولاتهم واقعية تجريبية عكس مقولات الفلسفة النقدية التى مصدرها العقل. وعلى ذلك فقد كان مقصدهم دراسة العلاقة المعرفية لتحديد مجال المعرفة كى لا تغطى على المشاكل الأنطولوجيا الأخرى. فالمقصود من دراسة المعرفة هو محاصرتها وذلك حتى تتحرر الميتافيزيقا من نظرية المعرفة، كما جاء فى مقالة مرفن وحتى تأخذ المعرفة حجمها الحقيقى كمجرد فصل فى كتاب الوجود. فقد جاء فى بيانهم المشترك أن نظرية المعرفة ليست ضرورية من الناحية المنطقية[٣٦]. وبالتالى

---

(34) W.P. Montagne, Story of ., p. 428.

(٣٥) بوشنسكى: تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوروبا، ص ٩٠.

(36) Boham, Philosophy, Introduction pp. 125 - 127.

فطبيعة الواقع لا يمكن استنباطها من طبيعة المعرفة(٣٧). وعلى هذا فالقول بأن المسائل النظرية كانت الشغل الشاغل للواقعين الجدد مسألة تحتاج إلى إعادة نظر، لأن إسهاماتها فى المجالات العلمية سياسية كانت أو اجتماعية أو فنية متعددة. فهذا مور فى انجلترا يعد من كبار الفلاسفة الأخلاقيين فى العصر الحديث وإلى حد كبير رسل فى الأخلاق والسياسة، والكسندر وسانتيانا فى الفن وفى أمريكا نذكر أن إسهامات بيرى بصفة أساسية فى مجال القيم والنظرية الاجتماعية وفلسفة الحضارة تفوق إسهاماته فى الواقعية الجديدة وجوانبها النظرية(٣٨).

وعلى هذا تتجاوز الواقعية الجديدة المسائل النظرية – الضيقة – لتصل إلى آفاق رحبة من البحث الفلسفى وكما يقول رتشارد هونجسوالد: "إن الواقعية التى تزداد نموا فى أمريكا باستمرار لا تقبل أى نوع من المبالغات الرومانسية، ونحن نجد مع ذلك كثيراً من الواقعيين الغارقين فى البحوث السلوكية والمادية يجهدون أنفسهم فى البحث عن الروح واحتياجاتها مما يمكن أن يخضع للبحث المنهجى(٣٩).

ومع كل ما سبق وعلى الرغم من أن اهتمام بيرى كان أكثر اتجاهاً للفلسفة الاجتماعية وفلسفة القيم والحضارة – كما سيتضح فيما بعد – فإن مشاكل المعرفة والإدراك الحسى واستقلال الموضوعات عن عملية إدراكها تظل هى الأساس المشترك لعمل الواقعيين كمجموعة.

وبالإضافة إلى اتفاقهم على الإجراءين السابقين؛ العمل كفريق العلماء، وتناول المشاكل واحدة تلو الأخرى، فقد كان هناك ثلاثة مبادئ إيجابية مشتركة تختص بعلاقة المعرفة اتفق عليها الواقعيون الجدد هى: الاتفاق مع موقف الحس المشترك فى القول باستقلال الموضوعات عن معرفتها. والقول بوجود الماهيات أو الكليات وجوداً فعلياً كالجزئيات، أى تبنى الواقعية الأفلاطونية. وثالثاً الأخذ

---

(37) Sheldon p. peterfround & theodare C. Denise, Contemporary Philosophy and its origins, p. 16.

(38) Andraw Rick, pp. 1 - 41.

(٣٩) رتشارد هونجسوالد: فلسفة الهجلية فى كتاب رونز، فلسفة القرن العشرين ص ٦٠ – ٦١.

بالنظرية الفورية (المباشرة) فى الإدراك أى تبنى القول بالواحدية الأبستمولوجيا مقابل الثنائية المعرفية لدى ديكارت ولوك وما يرتبط بذلك من القول بالتعدد والعلاقات الخارجية، ويحدد بيرى هذا المفهوم للواقعية الجديدة الذى يميزها عن غيرها بقوله "أنها تشبه هرماً قاعدته العريضة تسع كل الواقعيات التى تتمايز حتى تصل إلى قمة الهرم لدى الواقعية الجديدة والأساس العريض للهرم هو مفهوم الاستقلال Independence الذى يرتكز عليه كل الواقعيين، ويأتى بعد ذلك الواقعيون الأفلاطونيون، والواقعيون الاسكتلنديون، والواقعيون الألمان ويضيق الهرم. وتقل مجموعة التابعين، ونحن نمضى من الواقعية الأفلاطونية إلى نظرية العلاقات الخارجية، حتى نصل إلى الذروة التى تضم المذاهب السابقة، وتضيف إليها المفهوم المميز والذى يتعلق بمحايثة الوعى، ويقف على هذه القمة الواقعيون الجدد وهم ما يطلق عليهم بيرى "الواقعيون الحقيقيون"(٤٠).

وسيكون الحديث هنا عن المبادئ الثلاثة السابقة التى تمثل ما أجمع عليه الواقعيون الجدد، وتمثل المبادئ الإيجابية الثلاثة التى تختص بعلاقة المعرفة اندماج ثلاثة أنماط مبكرة للفلسفة الواقعية الجديدة هى:

أولاً: تبنى موقف الحس المشترك فى القول بأن هناك أشياء توجد مستقلة حتى عندما لا يكون أى فرد على وعى بها. وهذا الموقف مبنى على استدلالات من خبرتنا العادية اليومية وهو يدور حول الآتى: أنه بالرغم من أن الوعى أو المعرفة عامل فى الموقف الإدراكى، إلا أنه حين نكون مدركين للموضوع فإن هذا لا يبرهن بالضرورة على أن وجود الموضوع يعتمد على الوعى. وهذا ما حاول إثباته بيرى فى " مأزق التمركز حول الذات " حيث ينبغى أن نقرر ما إذا كان الموضوع تابعاً أو مستقلاً عن طريق رسم خطط لسلوكه عندما يكون موضوع ملاحظة. ونتيجة لذلك لن يظهر تأثير للوعى على سلوك الموضوعات بل العكس هو الصحيح كما يشير مونتاجيو: "فالموضوعات تأتى وتذهب كما تشاء، بينما

---

(40) R.B. perry: Present Conflicat of Ideals, p. 364.

تعتمد خبرتنا وتغيراتها بدرجة كبيرة عليها وعلى تغيراتها، وعكس ذلك غير صحيح"(٤١) وهذا ما يطلق عليه اسم الاستقلال وعليه يتفق جميع الواقعيين، ولهذا جاء فى بيانهم التأسيسى الأول: "بينما تعترف الواقعية بتحصيل الحاصل من حيث إن كائناً معروفاً يكون داخلاً فى علاقة المعرفة أو الخبرة أو الوعى نؤمن أن هذه المعرفة قابلة للاستبعاد ومن ثم فإن الكائن يكون معروفاً كما هو كائن إذا لم تحدث المعرفة وذلك يعنى أن الكائن من حيث وجوده وسلوكه مستقل عن المعرفة، وهذا الوضع يتفق مع الحس المشترك والعلم"(٤٢).

فالواقعية الجديدة هى إعادة تأسيس لموقف الحس المشترك الذى يعد البداية الطبيعية للرجل العادى فى مواقفه من الحياة، وكذلك الفيلسوف فى بدايته، فالفلسفة كما يقول بام ليست شيئاً آخر سوى المثابرة على تطبيق الحس المشترك بل ونقده لذاته، فمشكلات الفلسفة أولاً وقبل كل شىء مشكلات الحس المشترك(٤٣).

والواقعية الجديدة فى تبنيها لموقف الحس المشترك تتفق مع الواقعيه الاسكتلندية وتواصل جهودها فى نقد كل من المثالية والذاتية والثنائية الأبستمولوجية وتطور هذه الجهود فتوماس ريد (١٧١٠ - ١٧٩٦) فى بحثه عن العقل الإنسانى فى مبادئ الحس المشترك يعارض تقليد باركلى وهيوم يؤكد على الحس الإنسانى كقاعدة وأساس. وهو يتجاوز ديكارت الذى يرى أن المعرفة هى أفكار فقط فى عقلى الخاص إلى القول إن المعرفة تصل إلى ما وراء عقولنا لأن المعرفة أكثر من مجرد امتلاك أفكار وانطباعات، فالمعرفة هى الحكم ويرجع الحكم إلى التجربة، إلى ما وراء الشخص، أى إلى حقيقة غير عقلية فالحكم إذن يربطنا بالشىء الواقعى وينقلنا إليه. والحكم هنا شبيه برأى هيدجر (١٩٨٩ - ١٩٧٧) الذى يرى أن الحكم ليس مجرد علاقة بين موضوع ومحمول بقدر ما هو

---

(41) J. Blau, p. 277.

د. زكى نجيب محمود - حياة الفكر فى العالم الجديد، مكتبة الأنجلو، الفصل السادس.

(42) Boham, p. 127 peterfreund & theoror C Demise, p. 18.

(43) Ibid.p.

إشارة إلى واقعية الشيء الذى أمامى[٤٤]. وأهمية هذا الجهد فى أنه كان تحليلاً أوليا – صالحاً – لخطأ الذاتية وبداية صالحة لعلاجه، وتمهيد لمجموعة الواقعيين الجدد الذين كان عليهم أن يواصلو هذه البدايات[٤٥]. وقد درس بيرى الواقعية الاسكتلندية على يد ماكوش (١٨١١ – ١٨٩٤) الذى نقل مع ويزرسبون رئيس جامعة برنستون هذه الفلسفة للجامعات الأمريكية وبفضلهم صار لها نفوذ كبير[٤٦].

وتتفق كل من الواقعية الجديدة فلسفة الحس المشترك على ما يلى:

١- كلاهما يقر باستقلال المعروف عن العارف فى عملية المعرفة نفسها وأن الشيء المعروف يبقى دائماً على ما هو عليه بصرف النظر أوقع فى خبرة أى عارف أم لا . لا تؤثر عليه المعرفة ولا تؤدى إلى إيجاده.

٢- وكلاهما يتفق في أن الصفات هي جزء من الموضوع المعروف وهي طبيعتها من كونها معروفة وكلاهما يفرق بين صفات أولية وصفات ثانوية وكل منهما تؤكد أن كل ما ندركه من كيفيات متصلة بالشيء وأن كل الأشياء وخصائصها تعرف مباشرة.

٣ – كلاهما يتفق علي أن عملية المعرفة لا تؤدى إلي أن تغير يطرأ علي الموضوع المعروف.

٤ – كلاهما يعترف بأن الأشياء هي مظهرها التي نراها به، ومظهرها هي

(٤٤) د. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة، ط٥، ص ١٩٧.

(45) E.Hooking: Types of Philosophy, p. 335.

(٤٦) انتقلت فلسفة ريد والتى سميت تبعاً للموقع الجغرافى الذى ظهرت فيه والتى يطلق عليها فلسفة الموقف الطبيعى أو الحس المشترك أو الواقعية الساذجة إلى أمريكا وظل تراثها حياً بفضل ماكوش ونوج بورتر، انظر متس ، الترجمة العربية جـ٢ ص ٢٠. وقد سادت هذه الفلسفة فى الجامعات الأمريكية خلال الشطر الأول من القرن ١٩ سواء فى مذهب جيمس البـراجماتـى أو رويس المثالى، وكان بيرس من أكبر المعجبين بريد وهو فى مذهبه عن الحس المشترك النقدى مدين لريد ومدرسته، بل بيرس فى نقده لريد ينطلق من وجهة نظر واقعية. J. Passmor : Hundered years of philosophy, p. 268.

الأشياء نفسها ويعترفون كذلك بأنه ليس كل ما هو في حاجة إلي أن يظهر، ولكن الواقعية الجديدة تعترف بإمكانية الوقوع في الخطأ وتحاول تفاديه وستكون هذه نقطة الضعف فيها كما كانت في الواقعية الساذجة.

٥ - كلاهما يعترف بفورية (مباشرية) الإدراك، أي بانعدام الوسيط بين الموضوع وعارفه وأننا نعرف الموضوعات مباشرة بدقة وبدون تدخل من الوسط الخاص بالادراك، ولكن بالنسبة للواقعية الجديدة فإنها تقرر أن من الممكن ألا يدرك الشخص العارف كل مظاهر الشيء المعروف لأن مظاهرة عديدة وتدخل في علاقات كثيرة مع غيرها(٤٧).

وعلي هذا وطبقا للواقعية الجديدة يكون الأساس الأول الذى اتفق عليه الواقعيون الجدد مع الاتجاهات الواقعية المختلفة هو مبدأ الاستقلال، ففي مقابل رأى باركلي القائل بأن وجود الشيء قائم في إدراكه اتفق الواقعيون الجدد في بيانهم المشترك علي "أن وجود وطبيعة الكائنات ليست مشروطة بكونها معروفة" وأن وجود الأشياء ليس مرتبطا بـــ أو معتمدًا علي أي جسم يضعها في خبرته أو إدراكه أو تصوره، أو باى معنى من المعاني يكون علي وعي بها. ويتمسك الواقعي بأن الأشياء المعروفة ليست من نتاج علاقة المعرفة، أو تعتمد ضرورة من أجل وجودها وسلوكها علي تلك العلاقة، ولهذا تنادى الواقعية بما يسمي "استقلال الطبيعة" وبالتالى تترك الأشياء تعبر عن نفسها، أى أنها تعطى الأولوية للأشياء على الذات، وهى بهذا لا تلغى دور الوعى أو الذات مثلما الأمر فى فلسفات أخرى، بل إنها وفى هذه المسألة التى تتعلق بالعلاقة بين الأشياء والذات تتعامل بشكل ديمقراطى بين الجانبين، وذلك بتحديد المستويات بينهما المستوى الأولى وهو مستوى الوجود: الأشياء والوقائع والمستوى الثانى التالى له، مستوى المعرفة: الذات العقل والوعى والشعور).

(47) Sheldon p. Peterfreund & theadore C. Denise: Compenporary philosophy and its origins. P. 17-18., Baham, p. 129. wenkmeister, A history of philosophical Ideals in America p. 377.

لقد أدركت الواقعية أخطاء المثالية وأرادت أن تتفاداها فنظرت إلى الطبيعة وكل ما فيها من وقائع باعتبار أن لها وجوداً مستقلاً عن الذات، فالأشياء المادية ليست مجرد كتلة غير محددة ولا متميزة هى أصل الفساد والعماء والمعرفة الظنية كما كان ينظر إليها أفلاطون وأرسطو، وهى لا تنحل إلى مجرد امتداد عقلى وأفكار عقلية يتصورها الكوجيتو على نحو ما نجد عند ديكارت، وهى ليست مجرد صور ذهنية وإحساسات ذهنية كل وجودها قائم فى مجرد إدراكها كما ذهب باركلى، وهى ليست أيضاً مجرد ملابسات الإطارات العقلية التى يضعها العقل ليشكل بها الطبيعة كما ينظر إليها كانط. الأشياء المادية عند الواقعيين ليست هذا كله لأن لها كياناً مستقلاً قائماً بذاته ذلك لأن لهذه الأشياء وجوداً وراء ما يبدو لنا فيها من الإدراك لأن وجودها ليس مقيداً بحال من الأحوال بعجلة الذات[48]. فهناك نظام للأشياء والموجودات والعلاقات يوجد مستقلاً سواء أدركه العقل أم لا. وهذا الاستقلال هو ما يتفق عليه كل الفلسفات الواقعية. ونستطيع أن نتبين عدة صور لفكر الاستقلال هذه[49].

١- هناك تصور الواقعية المادية للاستقلال على أنه سبق للمادة بوجه عام على الشعور فى الوجود، وللطبيعة على العقل، وأن العقل مجرد انعكاس للطبيعة أو تابع لها[50]. لذلك فمعظم كتابات المادية تصر على أن المسألة الأساسية فى كل فلسفة هى مسألة تحديد العلاقة بين الفكر والوجود. والمدارس المختلفة للمادية تعد الطبيعة هى العنصر الأسبق[51]. نجد ذلك لدى الماديين القدامى والمحدثين، وكما يؤكد جارودى فى كتابه (النظرية المادية فى المعرفة) على أن:

(أ) حوادث العالم هى الأوجه المختلفة للمادة المتحركة، والمادية لا تحتاج

---

(٤٨) د. يحيى هويدى: دراسات الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية القاهرة لسنة ١٩٧٨، ص ٢١٣.

(49) R. B. Perry : Present conflicat of Ideals. P. 364.

(٥٠) د. يحيى هويدى. المرجع السابق ص ٢١٣.

(٥١) انجلز: فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة ص ٤٧.

إلى روح لكى توجد.

(ب) المادة هى الواقع الأول وليست احساساتنا وفكرنا سوى نتاج هذا الواقع وانعكاسه.

(ج) يمكن للمعرفة المثبتة بالتجربة والممارسة العملية أن تنفذ نفاذاً تاماً إلى العالم وقوانينه[٥٢].

وهذا التصور للاستقلال يختلف عن تصور الواقعية الجديدة التى لا تضع الوعى ونتاجاته رأسياً فوق الأساس والبنية المادية التحتية، بل تضع الوعى والموجودات أفقياً فى معية زمانية، وهى لا تلغى الوعى أو تقلل من دوره بل تدخله فى حوار مع المادة والأشياء. وقد انتقد بيرى هذا الموقف الأحادى الذى يعطى المادة كل الوجود، ويجعل من الوعى مجرد تابع هامشى للمادة. ويطلق على ذلك اسم مغالطة الارتداد الإرجاعى Atovistic Fallacy ويقصد بها خطأ تفسير الظواهر المتقدمة والعليا بأسبابها البعيدة، ويعنى هذا أنه فى خلال ترتيب زمانى للحالات المختلفة يتقدم كل نتيجة من اقرب سبب سابق عليها مباشرة والسبب الأبعد بشكل غير مباشر والخطأ هنا يأتى من الافتراض بأن الأبعد يؤثر تأثيراً مباشراً وأن له قوى كبرى[٥٣]. ويعرض بيرى لما يعرف باسم ظاهرة التوازى parallelism فالجسم ينتمى إلى العالم الطبيعى الذى يسبق زمانياً العالم العقلى وعن هذا العالم انبثق العقلى وبعد انبثاقه يظل معتمداً على المادة ، العنصر الأول والأسبق باعتباره حقيقة من الدرجة الثانية لا تستحق اهتمام العلم وتصبح العقلية بدعة علمية[٥٤].

يرفض بيرى هذا الموقف الأحادى المادى، كما يرفض الموقف الأحادى المثالى، بل ويرفض الموقف الثنائى الذى يفصل فصلاً قاطعاً بين كل من العقلى

(٥٢) جارودى: النظرية المادية فى المعرفة ، تعريب إبراهيم قريط دار دمشق ص ٥.
(53) R.B. Perry : Realms of value, p. 20.
(54) Ibid, p. 22.

والمادى على مستوى نظريته فى المعرفة وكذلك فى القيم، ويدين هذه المواقف فللعقل عنده أهميته الكبرى بالنسبة إلى التعامل مع العالم والمثل العليا.

٢- وهناك تصور هيدجر الأنطولوجى لاستقلال الطبيعة الذى يقلب التصور المعتاد للحقيقة والأشياء. فهيدجر فى فلسفته التى يطلق عليها اسم فلسفة الوجود تمييزاً لها عن الفلسفة الوجودية يولى اهتماماً أكبر للوجود على المعرفة. وهو بالتالى يرى أن التأمل المعرفى ليس هو الأصل فى التعامل مع الوجود، وإن كل بداية من نظرية المعرفة إنما تقفز فوق الأساس الذى تقوم عليه، وأن هذه الصدارة التى تعطى لفصل المعرفة ليست إلا وهماً ينخدع بها صاحب نظرية المعرفة[٥٥].

وهيدجر لا يرفض نظرية المعرفة بل يرجعها إلى الأساس الذى تبنى عليه. والمعرفة ليست هى التى تمكننا من إقامة العلاقة التى تربطنا بالعالم بل إنها تفترض هذه العلاقة فالحكم عند هيدجر ليس علاقة بين موضوع ومحمول بل هو إشارة إلى الوجود الخارجى[٥٦]. فالوجود والحقيقة تتكشف للإنسان وتبدو من ثنايا التحجب والعلاقة بين الوجود والأنية هى علاقة انفتاح وفيها تترك الأنية الطبيعة تظهر وتتكشف.

٣- وهناك أخيراً تصور الواقعية الجديدة لاستقلال الطبيعة عن الذات. ذلك الاستقلال لا يخضع الذات للطبيعة، ولا يعنى أيضاً خبرة الإنسان الوجودية فى التعامل مع الأشياء والأدوات، بل يتضمن هذا الاستقلال قيام علاقة بين الذات والطبيعة يحتفظ فيها كل منهما باستقلاله عن الآخر. هذه العلاقة تكون فيها الطبيعة أو الأشياء المادية حاضرة أمام الذات وفى مواجهتها، ولن يستتبع هذا الحضور أى نوع من التبعية ، والتبعية التى يرفضها الواقعيون حصرها بيرى فى العلاقات من قبيل علاقة الجزء بالكل، أو العلة والمعلول، أو الصفة والموصوف، أو

---

(٥٥) هيدجر: نداء الحقيقة ومقالات أخرى: د. عبد الغفار مكاوى، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٧، صفحات ٥٠، ٥٥، ٥٦، ٥٨.

(٥٦) يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة - ط٥، ص ١٩٧.

التضمين(٥٧). فالأشياء المادية مستقلة عن الذات. ويجب ألا يفهم من هذا الاستقلال عدم وجود علاقة على الإطلاق، فهناك ثمة علاقة حضور بينهما يكون فيها العقل محايداً كما عند بيرى، وذلك ليضعف من سيطرة العقل وتحكمه فى الطبيعة من جانب، ويقلل من خضوع الطبيعة له من جانب آخر(٥٨). وقد قدم بيرى فى مقالته الأساسية فى الواقعية الجديدة "النظرية الواقعية فى الاستقلال" صلب المذهب الواقعى، وهو يؤكد على أن الأشياء لا تعتمد على الخبرة العقلية أو الحسية فهى فى استقلال من حيث وجودها عن فعل معرفتها ويرى مونتاجو أن وجود الوعى إلى جانب وجود الشيء موضوع ذلك الوعى إنما هو اقتران وتوتر لا يرتبط بمسألة استقلال أو عدم استقلال الأشياء حين تكون تحت الملاحظة(٥٩).

والواقعى الجديد يؤمن بأن الأشياء المعروفة ليست من نتاج علاقة المعرفة، أو تعتمد ضرورة من أجل وجودها أو سلوكها على تلك العلاقة وإنما يؤمن بأن هذه النظرية لها مطالب ثلاثة حتى يمكننا أن نتقبلها.

أولاً: إنها الاعتقاد الطبيعى الغريزى لكل الناس.

ثانياً: أن كل صور الرفض لها إنما تفترض أو على الأقل تستخدم بعض مضامينها الشاملة.

ثالثاً: أنها مطلوبة منطقياً بالنسبة إلى كل الملاحظات والفروض الخاصة بالعلوم الطبيعية بما فى ذلك علم النفس(٦٠).

ثانياً: الواقعية الأفلاطونية:

والاتفاق الثانى بين الواقعيين الجدد هو القول بالواقعية الأفلاطونية(٦١). أى

---

(٥٧) د. يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص ٢١٤.

(٥٨) نفس المرجع ص ٢١٥.

(59) W.P. Montague : Story of .. P. 425.

(60) Boham ;Philosophy, Introduction, p. 127.

(٦١) لقد نظر إلى أفلاطون طويلاً كواقعى متطرف، بذلك المعنى الذى وجد فى العصور

أن الكيانات والموضوعات والوقائع التي يدرسها المنطق والرياضيات والعلوم الفيزيائية ليست كائنات عقلية بأى معنى يمكن أن يفهم من كلمة عقلى. وأن طبيعة ووجود تلك الكيانات ليست مشروطة بكونها معروفة. وهذه الوجهة من النظر تقترب من نظرية مينونج فى الموضوعات فهى تسلم أن للكليات وجوداً ضمنياً ويطلق على هذا الوجود الضمنى اصطلاح "وجود الجواهر المعقولة"(٦٢) وتمييزاً له عن الوجود الشيئى للجزئيات فى الزمان والمكان. وهذه الكليات ليست ذهنية ومن الخطأ القول إنها تصورات موضوعية(٦٣).

والقول بأن الكليات ليست ذهنية عند الواقعيين يعنى أن هذه الكليات ليست أفكاراً فى أى ذهن سواء كان ذهنى أم ذهنك أو ذهن الآلة، وإنما توجد وجوداً خاصاً مستقلاً عن الذهن هو وجود الجواهر المعقولة. وهذا هو ما يقصده أفلاطون. فالكليات حقيقة موضوعية، ولست أنا الذى أصنف الأشياء لأن الفئات نفسها لها وجود مستقل عن ذهنى، فالجانب الحقيقى فى موضوعات الحس هو الكليات يقول مونتاجيو: "أن هناك بعض الكليات أو الماهيات التى تبقى، بمعنى أنها يمكن أن يتم التعرف عليها منطقياً مع أنها لا تستطيع أن تشاهد تجريبياً عندما لا نكون على وعى بها. والمناقشة التى يستخدمها الواقعيون فى محاولاتهم نحو إظهار هذا المبدأ تسير فى خط متواز مع تلك التى يستخدمونها من أجل إثبات مبدئهم الأول(٦٤). ويعتبر البعض أن هذا المبدأ أى القول بواقعية الكليات من أهم ما

الوسطى الذى يجعل للكليات وجوداً موضوعياً مثل الجزئيات، وقد دار فى العصور الوسطى جدل عنيف بين وجهات النظر الأفلاطونية والأرسطية بخصوص هذا الموضوع، وانتقل هذا الجدل إلى الفلسفة الإسلامية فنجد ابن سينا يعقد لهذه المشكلة فى المدخل فصلاً من أطول فصوله بعنوان (فى الطبيعى والعقلى والمنطقى) ابن سينا - الشفاء. المنطق، المدخل. تحقيق الأب قنوانى مراجعة د. مدكور دار المعارف القاهرة ١٩٥٣ ص ٢٦٣ / ٢٦٥، د. يحيى هويدى. باركلى ص ٢١ / ٢٥.

(٦٢) د. يحيى هويدى - مقدمة فى الفلسفة العامة ص ١٩٨.

(٦٣) ولترستيس: فلسفة هيجل، ترجمة أمام عبد الفتاح، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٥، ص ٣.

(64) W.P. Montagve: Story of .. p. 426.

جاء به الواقعيون الجدد يقول مورس كوهن: "إننى انظر إلى مشكلة الوجود الخاص بالكليات على أنها المسألة التى يثيرها مجلد الواقعية الجديدة(٦٥).

وهذا صحيح فقد أتت الواقعية بنظرة جديدة تماماً وربما مخالفة للمألوف فى فهمها للكليات "لقد جرى العرف على أن السبيل إلى تكوين التصور الكلى واحدة لا تتغير وهى التجريد، بينما قدمت الواقعية الجديدة نظرية جديدة للكلى من خلال نظرتها للتجربة الحسية فهى لا تحتوى عندهم على الأفراد الجزئية بل تشمل أيضاً الإطارات أو الكليات التى تدخل هذه الأفراد فيها على أرض الطبيعة، ويتحدد معناها بانتمائها إليها أو. فالأفراد الجزئية تحيا بطبيعتها فى إطار كلى أو تشكيل تجريبى تخضع له وتنتمى إليه. وهذا التصوير يقابل التصوير الكانطى للمقولات(٦٦). فالإطارات إطارات للصفات أو المجموعات، ليست مجرد إطارات للأفراد.

والحديث عن الواقعية الأفلاطونية أو واقعية الكليات قد يؤدى فى ذهن البعض إلى نوع من الخلط نظراً لأن أفلاطون عرف بمثاليته المفارقة طوال تاريخ الفلسفة. وهذا يجعلنا نميز بين نوعين مختلفين للواقعية حيث نجد للمذهب الواقعى معنى بالنسبة لنظرية المعرفة، وآخر بالنسبة للميتافيزيقا، وهذان المعنيان مرتبطان إلا أنهما لا يعنيان نفس الشيء. فالمذهب الواقعى فى نظرية المعرفة يعنى وجود الموضوعات العينية مستقلة عن الإدراكات الإنسانية فالأشياء موجودة سواء أدراكناها ام لم ندركها، ولابد أن تكون موجودة سواء كانت هناك كائنات بشرية أم لم تكن. أما الواقعية فى الميتافيزيقا فتنسب نفس هذه الواقعية إلى كل الموضوعات المعينة المجردة، أى أن الموضوعات المجردة يجب أن تكون كالموضوعات العينية مستقلة عن الإدراكات الإنسانية، ومستقلة عن الموضوعات العينية الشبيهة بها(٦٧).

(65) Marris cohen: Studies in philosophy and science pp. 109 - 110.

(٦٦) د. يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ص ١٨٣ – ١٨٥.

(٦٧) د. محمد مهران: فلسفة برتراندرسل. دار المعارف، ١٩٧٦، ص ١٥٩.

وبهذا المعنى تكون واقعيه أفلاطون من هذا النوع الميتافيزيقى. وقد قال الواقعيون الجدد بكل من هذين النوعين من الوجود، وبالتالى فالواقعية الأفلاطونية جزء من الواقعية الجديدة(٦٨).

إلا أن هذا القول الأخير يحتاج إلى بعض التوضيح، أى أنه ليس هناك تطابق كامل بين واقعية أفلاطون للكليات، وبين هذا المفهوم نفسه لدى الواقعية الجديدة. فلا يذهب الواقعيون الجدد - مثل أفلاطون فى عزو الاستقلال إلى المواضيع المجردة والقدرات العقلية المثالية، ولا يتفقون معه بأن مثل تلك المواضيع المجردة هى الحقائق الأخيرة فقط ، بعبارة أخرى تقول إذا كان الواقعيون الجدد يقبلون فقط من واقعية أفلاطون الجزء المنطقى الرياضى فهم فى نفس الوقت يرفضون قبول الوقائع الخاصة بالأخلاق والجمال كحقائق مطلقة نهائية. فإذا كان أفلاطون يقول بحقيقة مطلقة وخير مطلق، وجمال مطلق، ويعطى له وجود وجمال أكثر مما يعطى لوقائع هذا العالم، فالواقعى الجديد يرفض هذين القولين، ويقبل فقط قول أفلاطون أن خصائص المثلث الرياضى أو ضرورات التضمين المنطقى تكون فعلية(٦٩).

وتستند هذه الترجمة المحدودة والحديثة للواقعية الأفلاطونية على النظرة البسيطة التالية: نحن نجد أن كلا من عالم الرياضيات والمنطق يكتشف أن تضمينات معينة أو نتاج معينة تنبع بالضرورة من قضايا معينة، وعلى هذا فإنه إذا كانت س أكبر من ص، ص أكبر من ع، فإن س أكبر من ع. وهذه حقيقة مجردة أو كلية، لا تتمسك بكل الحالات الخاصة لـــ س، ص ، ع. وهى تتمسك حتى لو لم يكن هناك حالات خاصة مطلقاً. وهذه بالفعل حقيقة لا تتعلق بأى شىء فردى موجود، ولكن بالأحرى تتعلق بالعلاقة العامة "أكبر من" تكون علاقة متعدية. وهذه السمة الخاصة بالعلاقة مستقلة تماما عما نعتقده أو نريده، هى حقيقة متحررة الخضوع من الهوى أو الرأى الإنسانى مثل الحقيقة الخاصة التى تقول إن الشمس

---

(68) R.B. Perry : Present confilcat of Ideals. P. 371, W.p. Montague, p. 424.
(69) R.B. Perry: Present conflicat of Ideals, p. 371.

تكون أكبر من الأرض، فهى حقيقة مثل الحقائق الطبيعية يجب أن توضع فى الاعتبار، وتقبل كما هى بواسطة أى فرد يريد أن يتكيف مع هذا العالم(٧٠).

ومعنى ذلك أن علاقات الأرقام، والعلاقات المرتبطة بالصفات كالألوان تكون كلية وموجودة بدرجة مستقلة عن الوعى البشرى بها. وكما يقول مونتاجيو أن ٧ + ٥ = ١٢ تنتج من تفسير طبيعة كل من ٧، ٥، ١٢ وليس من طبيعة الوعى بها(٧١). ويمكن للمرء أن يشير إلى طبيعة + ، = يجب أيضاً أن تدخل التفسير وأنه فى كل الحالات هذه فإن طبيعة الكل هى مجرد تعريفها التقليدى(٧٢). فالواقعيون الجدد يأخذون باستقلال القضية أو المعادلة أو الصيغة الرياضية عن عقل الرياضى أو المنطقى، وبالتالى فهم يتعاملون مع وقائع حقيقية لا اتجاهات ذاتية(٧٣). وقد وجد الرياضيون فى هذا المبدأ تأييداً لما توصلوا إليه من أن الصيغ الرياضية والقضايا المنطقية توجد مستقلة عن ذهن الرياضى والمنطقى الذى توصل إليها. فهو يكتشفها ولا يخترعها، أى أن العلماء يتعلقون بالواقع فى معادلاتهم، وليس مع العوامل الذاتية الخالصة طالما أن معادلاتهم مستقلة عن عقولهم التى اكتشفتها، وبالتالى فهى تمثل موضوعاً فعليا وليس عاملاً ذاتيا(٧٤).

وتتبنى الواقعية الجديدة هذا المبدأ المعروف بواقعية الكليات "الواقعية الأفلاطونية" نظراً لما تنطوى عليه من نتائج ونستطيع أن نورد هنا بعض النتائج الخاصة بالمغزى العاطفى والعملى لتبنى هذا الموقف. ففى المقام الأول يتناقض هذا الموقف مع الميتافيزيقا المادية. فإذا كانت الأشكال الرياضية والمنطقية سمات أصلية للعالم الواقعى فإنه يصبح من المستحيل أن ندعى أن العالم الواعى يتكون فقط من المادة أو من أى صورة مادية تماما. وفى الحقيقة فإن هذا مناقض الدرجة

---

(70) Ibid, p. 372.
(71) J. Blou, Ibid, p. 288.
(72) Ibid, p. 78.
(73) Boham, Ibid, p. 129.
(74) Ibid, p. 129.

نفسها لنمط وحدانية الكون الذى يؤكد على أن العالم الحقيقى يتكون من مادة روحية أو عقلية، أو مناقض للثنائية التى تقترح تقسيم العالم بين مادة جسمية وعقلية. وهذا يعنى على أن هناك جزء من العالم لا هو جسمانى ولا عقلى ولكنه محايد فى المادة[٧٥].

وفى المقام الثانى فإن هذا الجهد للأفلاطونية يعترف بتفوق العقل فهذه القدرة العقلية لا يمكن أن نظنها الآن أنها وسيلة فقط، فالمفهوم طبقا للواقعية يكون مثل الإدراك الحسى طريقة لفهم الطبيعة الفطرية للأشياء والعقل له مجاله الخاص والذى يمكن أن يستكشف روح من الاكتشاف مثل التى تحرك الجغرافى أو عالم الفلك[٧٦].

ثالثاً - الواحدية الأبستمولوجية:

والمبدأ الثالث الذى اجتمع عليه الواقعيون الجدد هو الواحدية الأبستمولوجية التى تتلخص فى القول بالنظرية الفورية فى الإدراك مقابل كل صور الثنائية.. ويحدد بيرى الواقعية الجديدة واختلافها عن الواقعية الساذجة، والواقعية التمثيلية التى وجدت لدى ديكارت ولوك من حيث أن معرفتها بالأشياء تتم فوريا والخبرة تصبح مباشرة أفكاراً فى الذهن، وهذه الأفكار نفسها مستقلة عن الذهن وهو يؤكد على أنه عندما تعرف الأشياء فإنها تكون أفكاراً فى الذهن، وهى تدخل مباشرة إلى من ، وحين تفعل ذلك فإنها تصبح ما يسمى بالأفكار يقول: "إن الأشياء تقع مباشرة أو ربما تقع فى الخبرة دون التعويل على كينونتها أو طبيعتها بالنسبة إلى ذلك الظرف"[٧٧].

والواقعية بهذا ترفض النظرية التصويرية Representative عند لوك لأنها ثنائية تفصل وتفرق بين الشىء المدرك وخبرتنا عن ذلك الشىء. وبالتالى تقع فى مشكلة كيفية الجمع بينهما مرة أخرى. وهذا ما حدث لباركلى عندما فشل فى ذلك

(75) T. B. Perry: Present conflicat of Ideals, p. 372.
(76) Ibid, p. 372.
(77) T.B. Perry, present philosophical tendencies, p. 308.

فتصور أن أفكاره أو خبرته بالأشياء هى الأشياء نفسها. ويشترك. معه فى هذا هيوم وكانط[٧٨]. اللذان يريان أنه من المستحيل الوصول إلى معرفة الأشياء الفعلية أصلاً. ويترتب على هذه النظرية التمثيلية أننا ننتهى أما إلى الذاتية الصارمة لباركلى أو اللاادارية عند كانط. وأساس رفض الواقعية الجديدة لهذه النظرية هو أننا لا يمكننا أن نصل – من خلالها – إلى معرفة مباشرة إلا بأفكارنا فقط التى هى متميزة عدديا من حيث هى ظواهر عن الموضوعات الفعلية التى يمكن أن نستدل على أنها موجودة من هذه الأفكار[٧٩].

والواقعية الجديدة فلسفة واحدية بمعنى أنها ترفض أن تكون خبرتنا أو فكرتنا عن الشيء مختلفة عن الشيء نفسه بل هما الشيء نفسه. أى أن تطابقا بين فكرتنا عن شيئاً ما وهذا الشيء نفسه. معنى ذلك أن محتوى المعرفة أو الوعى أو الصفات التى تقع فى الخبرة هى نفسها موضوعات مثل الموضوعات الفعلية نفسها وتكون عضوا فى نفس النسق المكانى الزمانى للطبيعة. ومحتوى المعرفة يتطابق عدديا مع الشيء المعروف، بل إن الوعى نفسه ما هو إلا علاقة بين هذه الموضوعات. وبدلاً من أن تعامل الموضوعات بوصفها أفكاراً فى الذهن بحيث يكون تصور الذهن فى هذه الحالة على أنه جوهر "النظرية الثنائية" فإننا نتعامل مع الموضوعات بطريقة خارجية أى ليس عن طريق العقل ولكن عن طريق نفى الوعى، فالوعى ليس جوهراً لاحقاً للعقل، بلا علاقة فإذا كان الوعى هو علاقة، فإن موضوعاته يجب أن تكون مستقلة فى الواقع من حيث دخولها فى هذه العلاقة أى بعبارة أخرى إذا كانت الموضوعات ذات وجود واقعى مستقل عن الوعى أو المعرفة بها فإن ذلك الوعى أو تلك المعرفة لن تكون شيئاً آخر سوى علاقة بها أى بالموضوعات[٨٠]. "فإذا سلمنا بأن الوعى هو علاقة وليس جوهراً، فإنه ينتج عن ذلك مشكلة أخرى تتعلق بطبيعة ومغزى ما يسمى بالصفات الثانوية غير أن هذه

(٧٨) انظر جود .. فصول فى الفلسفة ومذاهبها ترجمة عطية هنا، ماهر كامل، النهضة المصرية ص ٢٢٩.

(79) Boham, Ibid, p.

(80) Boham ,Ibid, p. 122.

المشكلة نجد لها حلاً إذا ما نسبنا هذه الصفات الثانوية إلى الأشياء فكل منها له وجود واقعى موضوعى"[٨١] فكل من الصفات الأولية والثانوية تتساوى من حيث الواقعية إذن. فلون وشكل المنضدة الواقعية يدخلان مباشرة إلى الوعى بطريقة متساوية فليس هناك منضدتان بل منضدة واحدة[٨٢]. ومن ثم انتهت الثنائية الابستمولوجية ليصبح كل من العنصرين السيكولوجى والفيزيقى هما نفس الشئ بل أن اللون نفسه لا يمكن أن نقوله عنه أنه فيزيقى أو سيكولوجى، يقول بيرى: "عندما يتم تصور كل من الذهن والجسم على هذا النحو لا تعود هناك أى صعوبة تتعلق بإدراك الموضوعات الجسدية وبالتالى فإنها تكون جسدية فى علاقة ما وفى الوقت نفسه تكون محتوى للإدراك فى علاقة أخرى"[٨٣].

هذا التصور الواحدى المضاد للثنائية فى نظريتهم للمعرفة كان ذا أثر مهم بالنسبة إلى نظرية القيمة، ففى الفصل الثانى من آفاق القيمة يهاجم بيرى كافة صور الثنائية بين العقل والمادة، الجسم والنفس، ويدعو إلى هذه الواحدية لما لها من أُثر فيما يطلق عليه الإنسان "المتكامل" وأن هذا المفهوم مؤسس على جهود الفلاسفة فى محو الثنائية[٨٤].

لقد كان الاتجاه ضد الثنائية اتجاها عاما ويعد ١٩٠٥ حتى ١٩٣٠ فترة الثورة الكبرى ضد الثنائية وهو عصر كان يسعى فيه الفلاسفة إلى أن يتجنبوا الثنائية الأبستمولوجية، النفسية والفيزيقية دون أن يسقطوا فى هوة الارتيابية أو الذاتية اللتين بديا على أنهما البديلان الوحيدان بل إن البعض يعتقد أن الواقعية الجديدة الأمريكية إسهام أمريكى مبكر لهذه الثورة ضد الثنائية الأبستمولوجية أكثر منها ثورة ضد المثالية الخاصة بالقرن التاسع عشر. لأنه لا يوجد شئ يتدخل بل تقدم مباشرة. وكل الواقعين الجدد قد رفضوا الثنائية الأبستمولوجية وإن كانت هناك

---

(81) J. Passmor: Handered Years of philosophy pp. 264 - 273.

(٨٢) د. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة ص ١٩٥ ، ١٩٦.

(83) R.B. perriy : Present phuilosopluical tendencies, p.311

(84) R. B. Perry: Realms of Value, pp. 17-18.

شكوك تتعلق برفض مونتاجيو لهذه الثنائية، أما بالنسبة إلى بيرى وهولت فقد رفضا هذه الثنائية، ولقد بديا على أنهما يرفضان أيضاً الثنائية السيكوفيزيقية.

يقول مونتاجيو: "نحن معشر الواقعيين الجدد لا نعتقد أن هذه الثنائية المعرفية متضمنة فى المقدمات التى تستخدم لتأييدها. ولقد اتهمنا ديكارت وأتباعه باللامنطقية حيث استنتجوا أن الشيء المدرك يجب أن يكون هو ذاته الأداة العضوية الداخلية التى أدركته ولابد أن يكون مثلها داخلياً"(٨٥).

ونستطيع أن نقول أن الوقعيون الجدد فى وحديتهم المعرفية يتفقون مع بركلى – مع أنهم يرفضون دعواه بأن ما هو حقيقى يعتمد على كونه مدركاً حسياً وهذه هى مثاليته – فهم يؤيدون تأكيده بأن الأشياء الحقيقية يتم إدراكها مباشرة وبالنسبة لهم فإن الموضوع الذى أراه أمامى هو موضوع فيزيقى يوجد فى شبكة من العلاقات الزمانية المكانية والعلية وأنا أدرك مباشرة هذا الموضوع الفيزيقى وليس النسخة العقلية الخاصة به. والموضوع فى حد ذاته يكون فى وعيى كما هو فعلاً وكونه فى الوعى أو خارج الوعى لا يجعل هناك فرقاً بالنسبة إلى خواصه أو كينونته وهو يكون عندما أعرفه فى وعيى ولكنه ليس فى وعيى كصورة فى ألبوم، والوعى ليس نوعاً من الوعاء يمكن أن يتمسك فقط بنوع واحد من الأشياء أى الأفكار. ولكن بالأحرى يمكن مقارنة الوعى بضوء البحث الذى ينير المواضيع دون أن يقوم بعمل صور فوتوغرافية له. يمكن أن يستعاض بها عن الشيء الحقيقى ولا يجب أن نسمح للاصطلاح المكانى "فى" "in" بأن يوحى بأى نوع من المكان لنوع معين من الأشياء التى نسميها فكرة "ويرى الواقعيون الجدد أن المواضيع يمكن أن تكون فى الوعى بالمعنى العادى جداً للكلمات مثلما يقال لشخص: إننى احتفظ بك فى قلبى"(٨٦).

(85) Montague, story of .. p. 430.
(86) Lewis whitebech: Revertl Hames: Philosophical Inquiry an introduction to phil, pp. 119-120.

ومن بين المواضيع التى تضمنتها الثنائية الابستمولوجية كان الاعتراض على ما يطلق عليه "المقدمة الذاتية" أى أن الموضوع الذى تعتمد فيه المظاهر والصور المختلفة للشيء من أجل وجودها على الحالة الفسيولوجيا والسيكولوجيا للذات، وعلى هذا فإنها تكون ذاتية إلا أنه بالنسبة إلى الواقعية فإن مضمون المعرفة؛ والذى يكمن فى العقل أو أمام العقل فى المعرفة يتماثل عددياً مع الشيء المعروف[٨٧] أى أن الشيء والمضمون (مضمون المعرفة) بالنسبة إليهم شيء واحد. وكما يرى هولت Holt فإن العمليات الفسيولوجية والسيكولوجية طبقاً للواقعية الجديدة والمتضمنة فى الإدراك الحسى لا يمكن أن يقال عنها إنها تخلف أو تولد المظاهر المحسوسة التى "تقع أمام العقل" عندما يحدث الإدراك الحسى، وتقوم هذه العمليات فقط بالاختيار بين المظاهر التى تقع فعلاً خارج العقل وفيما وراء الإنسان المدرك، أو كما يقول بيرى ما تم اختياره يتم اختياره هناك، ولا يتم أقامته بواسطة فعل الاختيار فالواقعيون الجدد تحدثوا عن الإدراك الحسى على أنه مشابه لضوء يشع من أعضاء الحسى فيضيء العالم الذى يقع خلف العارف.

وبالإضافة إلى نقاط الاتفاق بين المجموعة على المبادئ والآراء الكلية التى كانت متماثلة تماماً فإن الواقعيين الجدد لم يقوموا بأية محاولة نحو الالتزام بأى وحدة فيما وراء اتفاقهم الأساسى الخاص بالمعالجة الموضوعية لقضاياهم حيث كانت منطقة الاتفاق بينهم كما يذكر جوزيف بلو "صغيرة" فقد اتفقوا بخصوص إجراءين من إجراءات العمل واتفقوا بتحفظات على المبادئ الثلاثة الأخيرة المتعلقة بنظرية المعرفة وفيما وراء هذه المنطقة من الاتفاق تفرقوا مكرسين طاقاتهم بأقصى درجة نحو شن الحملات على بعضهم البعض. فالواقعيون الستة قد انضموا إلى هذه الحركة لأسباب مختلفة وكما يقول مونتاجيو: "لم تكن آرؤنا تتفق دائماً فى الميتافيزيقا، بل ولا فى بعض جوانب نظرية المعرفة. ولعلنا لسنا على اتفاق فيما يتعلق بأى خلافاتنا هو الأهم ولا كيف ينبغى أن يصاغ" [٨٨] وعن التعاون الذى

(87) Boham, Ibid, p.
(88) W.P. Montaure, story of . p. 432 - 433.

ينبغى أن يتم بينهم فى العمل بدلاً من أن يعمل كل بمفرده يقول: "لست على يقين من أن هذه الفكرة قد اتبعت بدقة"[٨٩].

وهذا الخلاف يتضح منذ صدور مجلدهم المشترك حيث يتبين منذ البداية اتجاه كل من الواقعيين الستة. ونستطيع أن نتبين موقفين أساسيين هما: موقف كل من بيرى وهولت من جانب، وموقف مونتاجيو من جانب آخر، وبالنسبة إلى مونتاجيو فقد كانت مساهمته المتميزة هى: "نظريته المادية عن الطاقة الشعورية" وهى التى كرس لها معظم عنايته ودافع عنها على أسس تجريبية فقد عد مثل هذه النظرية فى الشعور هامة للتطور العام فى ذلك عن معظم زملائه الذين فسروا الشعور على أنه مجموعة من العلاقات، وقد رأى أن فى الواسع أن يكون الشعور مثيلاً لطاقة نوعية مادية ولم يعترض على الدراسات الوظيفية للسلوك الشعورى عند بيرى، ولكنه رأى أنه من الممكن أن تفسير الوظائف تفسير فسيولوجيا، وعلى العموم فقد كان مونتاجيو يمثل بالنسبة للواقعية جناحها المادى وهذا يتبين من كتابهم المشترك. ولو عدنا مرة ثانية لهذا المجلد (الواقعية الجديدة) سنجد فيه ملحقاً يهاجم فيه مونتاجيو اثنين من المواقف التى اتخذها هولت فى مقالته ونجد أيضاً رد هولت عليه، وفى تعليق ثالث ينحاز بتكن مع هولت بخصوص ما اثاره مونتاجيو من تعليقات، بل ويشير بتكن إلى أنه قد فهم موقف هولت بمعنى مختلف عن ذلك الذى فهمه به كل من هولت نفسه ومونتاجيو، وأيضاً كتب بيرى مؤيداً هولت.

فهنا وبين أربعة فقط من المجموعة يوجد بالفعل ثلاثة دروب من الواقعية الجديدة، وبسبب هذه الخلافات بينهم انقسمت الواقعية إلى جناحى اليمين ويتزعمه مونتاجيو واليسار ويتزعمه بيرى وهولت[٩٠] ويحدد مونتاجيو نقاط الاختلاف بينه وبين زملائه فى مسألتين رئيسيتين: الأولى تتعلق بطبيعة الوعى (الشعور) السلوكية، والثانية هى مشكلة الخطأ أو ما أطلق عليه اسم النسبية الموضوعية للأشياء التى تكون مصدر الخطأ.

(89) Ibid. p. 422.
(90) J. Blau, Ibid, p. 278.

وبالنسبة إلى مسألة الأولى التى أثارها مونتاجيو، والتى يرى فيها أن بيرى وهولت قد وقعاً تحت تأثير المدارس الوظيفية والسلوكية لعلم النفس – والتى كانت مقبولة على نطاق واسع حينئذ، ووحدوا بين الوعى والاستجابة (الخاصة) للفرد وهى النظرة التى ترى أن الفرد يكون على وعى بالموضوع هو أن الكائن الحى الجسدى يظهر استجابة ما نحو الموضوع. وهذه النظرية التى استمدها بيرى وهولت بتأثير من جيمس وبرجسون.

ويتمسك مونتاجيو بأن استجابة الكائن الحى يجب أن تعنى حركة Motion لبعض أو كل الجزئيات المادية التى تؤلف الكائن الحى، ويجب للحركة أن تحدث مكانياً وفى اتجاه محدد، وهو يعتقد أن مثل هذه الحركة المكانية والاتجاهية لا تستطيع أن تشكل "ما نخبره كوعى خاص بالموضوع" ويصر مونتاجيو على أنه أيا كان إدراكنا حتى إذا كنا نرغب فى أن نعتبره كجزء محدد للكائن الحى فيجب بالتأكيد أن نتجنب تحديد الإدراك كحركة من أى نوع. ويمكننا إدراكنا من أن نصبح واعيين بما خارج ذواتنا. وبواسطته فإننا نكون قادرين أن ندخل فى علاقة من المواضيع التى تكون أما فى أماكن وأزمنة أخرى أو ليست فى زمان أو مكان مطلقا. وهذه النقطة الأخيرة تفوق أى إمكانية للنظر إلى الإدراك كحركة فقد رفض كل من بيرى وهولت رأى مونتاجيو ومماثلة الاستجابة بنوع من الحركة المادية(٩١).

٢- والمسألة الثانية أى الاختلاف الثانى بينهم فهو خاص بالطريقة التى فسر بها كل من هولت وبيرى من جانب، ومونتاجيو من جانب آخر حقيقة قابلية شعورنا وتأثرنا بالخطأ وهذا الاختلاف أكثر تعقيداً وأساسية من غيره وهو يدور حول الوضع الوجودى للأشياء التى تسبب الخطأ والخداع فى الإدراك الحسى ويتلخص فى إيمانهم بما أسماه مونتاجيو "الموضوعية النسبية"(٩٢) أى أن الأشياء الموجودة موضوعياً فى المكان تشتمل فضلاً عن الأشياء التى يفترض وجودها

(91) W.P. Montagve, p. 433 - 434.
(92) Ibid, p. 435.

عادة على المجموع الكلى للأشياء الواقعة والمحتملة والراجعة إلى زاوية النظر والخداع البصرى أو حتى الأحلام والهذيان.

وبالنسبة إلى الواقعيين الجدد فإن بعض المواضيع الخاصة بوعينا توجد عندما لا نكون على وعى بها. والسؤال الآن هو إذا ما كان وعينا أو خبرتنا تحتوى على خطأ؟ وهل يمكن أن يكون موضوع وعينا (الخطأ) ذو وجود موضوعى؟ ويتبين موقف هولت ، والذى وافق عليه مونتاجيو فى مقاله (موقع الخبرة الوهمية فى عالم واقعى) حيث يؤكد أن التناقض والخطأ واللاواقع توجد موضوعيا، وأنها ليست تشوشات يقدمها لنا الوعى. فالعالم الخارجى (اللاعقلى) ملىء بتناقضات، لا واقعيات، وهى قادرة أن تأتى للوعى بموجب عملية نفسية لا تقوم عناصر للتشويه. وفى المقابل نجد مونتاجيو فى "نظرية واقعية للصواب والخطأ" يرغب فى منح وجودا ضمنيا لموضوع غير حقيقى بدافع من العقل. إلا أنه يفزع حين يسمح لها بأى قوة عليه، وكما يقول: "إن طبيعة اللاواقعى أو الموجود تكون عقيمة النتائج فنحن نستطيع أن نعرف موضوعا غير حقيقى ولكنه لا يستطيع أن يكون سبب معرفتنا له"[٩٣].

وقد صرح مونتاجيو أخيراً أن احتجاجه على هذا الموضوع كان مبنيا على عدم رغبته فى أن يمضى قدما مع هولت وبعض الواقعين الآخريين فى اعترافهم مع جيمس بأن العلاقات بين الأشياء تكون موضوعية ومستقلة عن وعينا كما هو الأمر بالنسة إلى الأشياء ذاتها.

ولا تنحصر خلافات المجموعة فى ذلك فقط، فهناك اختلافات أخرى كثيرة بالإضافة إلى وجهتى النظر السابقتين كانت مثارة فى الجرائد الفلسفية فى هذه الفترة[٩٤] فقد كان من الواضح أن هناك أساساً ضئيلاً من الاتفاق بين أعضاء الجماعة.

---

(93) W.P. Motague: story of.. p. 436.
(94) J. Blau, P.

ومع دقة تحليلهم الذى لا ينكر فإنهم لم يتركوا خلفهم موقفاً يمكن أن يقوم كأساس لأى نشاط فلسفى فيما بعد ، فلم يظهر بعد البيان والمجلد التعاونى أى عمل لاحق ، وبالتالى فقد انحصر دورهم فى تقويض النظام السائد للفلسفة فى عصرهم فقد كانت الواقعية الجديدة، كما يقول شنيدر معركة قصيرة الزمن المثالية مواقع الدفاع. ومع ذلك فقد كان الواقعيون كمجموعة غير قادرين على إعطاء مضمون إيجابى لواقعيتهم خاصة فيما يتعلق بنقطتى الخلاف الرئيستين بينهم.

وبسبب هذه الخلافات من جهة وعدم استمرار التعاون بينهم سرعان ما تصدعت الجماعة وذلك حين حاولت الواقعية النقدية نقد سابقيهم الواقعيون الجدد وذلك كما يقول ريك بأن تقدم حلولا ابستمولوجية وسط بين الواقعية الجديدة والمثالية(٩٥). وقد تعاون هؤلاء الواقعيون النقديون على البحث وذلك فى الفترة من ١٩١٦ - ١٩٢٠ وأخرجوا كتابهم المشترك "مقالات فى الواقعية النقدية: دراسة تعاونية فى مشكلة المعرفة" وكانت هذه المجموعة مكونة من كل من: ديورانت دريك وسترونج وسيلارز وكان هؤلاء الثلاثة من الطبيعيين وبالذات سيلارز الذى يشبه فى هذه النقطة بيرى تماماً فى أنه جمع بدقة بين كل من الواقعية والطبيعية مع قليل من البرجماتية(٩٦). وارثر لفجوى وجيمس برات وكانا ثنائيين فى الفيزيقا النفسية وكذا فى نظرية المعرفة. ثم آرثر روجرز وأخيراً سانتيانا، وهو أهمهم وأشهرهم، وفلسفته الخصبة المتعددة الجوانب معروفة على نطاق واسع حيث جمع إلى طبيعته وظواهريته المادية واقعية أفلاطونية.

وكان إسهام وجهد هؤلاء الواقعيون النقديون مقصوراً على دحض الموضوعية الواحدية لسابقيهم وإعادة صياغة النظرية التمثيلية أو الثنائية فى الإدراك. ومع ذلك لم يحرز أحد فى هذين المجالين أى تقدم(٩٧). وعلى الرغم من الجدل بين كل من هاتين المدرستين الواقعيتين فى الفكر الأمريكى فهناك كثيراً من

(95) Andrew Reck, introduction p. XX.
(96) J. Blau, pp. 279 - 280.
(97) W.P. Montague, p. 444.

المزايا نتجت عنهما، فقد أكدت كل من المدرستين على وجود عالم مادى مستقل عن العقول التى تقطنه وتستخدمه وكل منهما قدم للفلسفة الأمريكية بيئة مواتية لنمو الفلسفة وتقويتها. فقبل الواقعية الجديدة لم تكن للفلسفة الأكاديمية صلة بإدراك الرجل العادى ولا بالعلم ولا بالدين لقد أدت هاتان الحركتان فيما يقول مونتاجيو إلى حد كبير إلى بعث الفلسفة الأمريكية(٩٨) وخلفت كل منهما هذا المزاج الواقعى الذى يسيطر على الفكر الأمريكى وامتد إلى حركات متعددة داخلة(٩٩).

(98) Ibid,.p. 447.
(99) J. Blau, p. 283.

اتجاهات بيرى فى المعرفة

قدم بيرى فلسفته الواقعية الجديدة عن طريقين أولهما: نقده الفلسفات المختلفة التى لا تتفق مع نظريته الأساسية، ثم استخدام هذه التعليقات النقدية كنقطة بداية يستطيع منها أن ينتقل إلى مناقشة فلسفته الخاصة، وكانت بدورها مقدمة لنظريته فى القيم.

حيث تعد الواقعية الجديدة عند بيرى ونظريته المعرفية نقطة بداية ومدخلاً نظرياً لاهتمامات متعددة فى مجال الأخلاق والسياسة والقيم والحضارة البشرية عامة[١]. بل إن كتابات بيرى العملية تفوق فى كثرتها ما كتبه فى المسائل النظرية. فما كتبه وما كتب عنه فى هذه المجالات يكفى لبيان هذه الحقيقة. فهناك عشرات الدراسات حول فلسفته فى القيم وحدها، وفى المقابل نادراً ما نجد دراسة واحدة فى فلسفته النظرية والتى ربما تكون فى ثنايا أبحاث ودراسات أخرى أن وجدت . فقد استمرت نظرية بيرى فى القيمة ووجدت امتدادا لها لدى بعض زملائه وتلاميذه الذين اتخذوا منها أساسا لدراستهم وطوروها كما تظهر على سبيل المثال فى أبحاث ودراسات ستفنس بيبير[٢] وس. تولمان التى سنعرض لها عند الحديث عن القيم .

بدأ بيرى إذن من نظرية المعرفة. والمعرفة عنده هى العلاقة بين العقل وما يرتبط بالعقل كموضوع له[٣]. وتحويل المعرفة إلى العلاقة بين العارف والشىء المعروف معناه أن بيرى تجاوز الحلول التقليدية التى قدمتها كل من المثالية والطبيعية، تلك الحلول التى أرجعت المعرفة أما إلى الذات (الحواس) من جهة أو أرجعتها إلى الموضوع من جهة أخرى وهما الموقفان العقلى والتجريبى أو المثالى والمادى. لقد أرجع بيرى المعرفة إلى العلاقة، مقتفيا فى ذلك أثر جيمس الذى اهتم

(1) Andrew Reck, p. 15.
(2) S.C. Pepper: Source of value, p.2, 53.
(3) Reck, p. 16. J. Blau P. 285 - 286.

فى تجربيته الراديكالية بالعلاقات كوقائع أساسية ترتد فى النهاية إلى الواقع نفسه لقد عرض جيمس للعلاقات الخارجية وأكد وجودها الواقعى وجاء مرفن ولخص هذه الفكرة ببلاغة نادرة وذلك فى القضية التى تقول إن الطرف أ تربطه العلاقة ع بالطرف ب، وأن أ ع لا تتضمن ب ، ولا ع ب تتضمن أ، كما أن ع لا تتضمن أيا من أ ، ب. ويترتب على ذلك أن المعرفة علاقة. وهذا ما أكد عليه بيرى[٤] وزملائه. والاهتمام من جانب الواقعيين بالعلاقات جعل جان فال يرجع أهمية فلسفتهم إلى ما قمت به من ربط بين المعرفة والعلاقات[٥]. فالقول بالعلاقات الخارجية يترتب عليه أن المعرفة علاقة وأن الشيء المعروف لا تؤلفه علاقته بالذات العارفة ولا الذات العارفة تشكلها علاقتها بالشيء المعروف، كما أن لا الذات العارفة ولا موضوع المعرفة يتشكلان باعتبار أن أيا منهما عنصر فى العلاقة المعرفية[٦]. فما يعرف حقا – كا يقول بيرى – لا يدين بشيء لتلك الحقيقة (المعرفة) معرفته فقط. والطريقة المباشرة لدراسة هذا الموضوع هى تحليل المعرفة، فالقول أن العقل يعرف هو فعل متعد غير على، وتوجد أفعال كثيرة من هذا النوع يكون معناها الجوهرى أنها لا تنتج مفاعيلها[٧]. والواقعى يميل إلى التعرف على علاقة الإنسان بالعالم من حوله على أنها أحد مكونات هذا العالم[٨] وهذا ما أكده جيمس وقال به الواقعيون فى كل من انجلترا وأمريكا.

رد بيرى مشكلة المعرفة إلى العلاقة بين العقل وما يرتبط بالعقل كموضوع له، والسمة التى يرى أنها موجودة فى كل من الاصطلاحين السابقين هى العقل. وكانت مهمته هى تحليل هذا العقل (الوعى – الشعور) وهذه المهمة (تحليل العقل) من أعقد المسائل لدى فلاسفة الواقعية الجديدة، الذين ينظرون إلى طبيعة العقل

(4) R.B. Perry: Present conficat of Ideals, p. 379.

(٥) جان فال: طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدى محمود، مؤسسة سجل العرب القاهرة، ص ٢٨٨.

(6) Orohie J, Boham, Ibid, p. 125.

(7) R.B. Perry: Realms of Value, p. 440.

(8) R.B. Perry: Realism in Retrospeet, p. 201.

على أنها مشكل محير ومعقد جداً. بل إنها تحتوى فى نظرهم إلى حد كبير على المشكلة العامة للحقيقة[٩]. ونظرا لأهمية هذه المشكلة فقد اهتم بها كل منهم اهتماما خاصا وذهبوا فى تفسير طبيعة العقل مذاهب شتى. وكل منهم يحاول فى عرضه بيان رأيه وآراء الزملاء الذين يختلفون معه أو يتفقون. وتكفى نظرة واحدة لما كتبه بيرى ومونتاجيو وهولت، بل ورسل والكسندر ومور فى هذا الصدد لبيان مدى هذه الخلافات.

فمور ورسل من رأيهما أن العقل يتحدد فى الوعى القاصد، وودبيردج يوافق جيمس على تأسيس العقل على أساس العلاقة بين الموضوعات، وأن كان هو نفسه قدم بعض الملاحظات على فكرة جيمس اعتمد عليها بيرى وهولت[١٠]. أما الكسندر والواقعيون الجدد فإنهم يفهمون العقل كوظيفة عضوية أو كفاعلية عضوية تختلف بعض الشىء عن الوظيفة العضوية العادية[١١]. وقول بيرى هذا يؤكده بسمور الذى يرى اتفاق رأى الكسندر مع بيرى وهولت، فقد كان الكسندر يرد الوعى، والفعل العقلى إلى استجابة عضوية وهذا يجعله إلى حد ما قريباً من بيرى وهولت. ففعل العقل (والتفكير) عبارة عن استجابة لموضوع ما، ليس فعلاً معرفاً أى مجرد فعل يعرف موضوعا[١٢]. وأيضاً رسل إلى حد ما كان متأثراً بهولت وبيرى[١٣]. وإذا كان هناك اتفاق بين بيرى وهولت من جانب وكل من الكسندر ورسل من جانب آخر فى بعض النقاط، فداخل مجموعة الواقعيين الستة كان الأمر يختلف. فبقدر ما كان يتفق موقف كل من بيرى وهولت. فهم سويا يختلفان عن موقف مونتاجيو الذى قدم مقابل نظريتهما فى الاستجابة الخاصة نظريته التى أطلق عليها نظرية الطاقة الشعورية[١٤].

(9) Ibid, pp. 201-202. J. Passmor: Hundered Years of philosophy, ch.8.
(10) Ibid, p.
(11) R.B. perry: A history of philosophy, p. 562.
(12) J. Passmor, p. 297.
(13) Ibid, p.
(14) W.P. Montague, pp. 433 - 434.

وقد كان الاهتمام الكبير بدراسة العقل، وتحديد طبيعة الوعى مصدراً لكثير من نقاط الاتفاق والاختلاف، الذى أكد بدوره اهتمام هؤلاء الواقعيين بمشكلة العقل. وعلى الرغم من تعدد وجهات النظر المختلفة فإن ما يهمنا توضيحه هنا هو بيان وجهة نظر بيرى نظرا لارتباط مشكلة العقل بمشكلة العلاقة المعرفية وبالتالى بنظرية المعرفة. فلقد تحولت دراسة مشكلة المعرفة إلى دراسة العلاقة بين العقل وما يرتبط به، وعلى هذا فقد بدأ بيرى بمحاولة اكتشاف أى نوع من الأشياء يكون عليه العقل. "ويمكن أن يفسر هذا البحث بتكنيك بيرى نحو استبعاد التمركز حول الذات إلى أبعد مدى ممكن عن الفكر الخاص به"[١٥]، عن طريق الدراسة الواعية للعقل والعمليات الخاصة به.

وقد أفاض بيرى فى تحليل عمليات العقل. فى دراسات متعددة فى. فهو يعرض لذلك فى اثنين من أهم مقالاته هما "تصورى للوعى والتصور الخاطئ له" التى نشرها فى المجلة النفسية ١٩٠٤ وهى التى قدم فيها إرهاصا بفكرة جيمس عن الوعى والتى أشاد بها جيمس وامتدحها[١٦]. ومقالته الثانية عن "سهولة الانقياد والغرض" التى نشرها بمجلة النقد النفسى فى يناير ١٩١٨ وبالإضافة إلى هاتين المقالتين نجد ذلك الاهتمام فى الكثير من كتبه مثل "الاتجاهات الفلسفية الحالية"، "الصراع الراهن للأفكار" "وآفاق القيمة"، ففكرة الوعى (العقل) كعلاقة تعد أيضاً أساس نظريته فى القيمة[١٧]. والعقل لا يتكون من عقليته المتميزة، ولا من عدم جسمية محتوياته، ولكن من الطريقة التى تتصل بها أجزاؤه اتصالا وظيفيا[١٨]، يتضح ذلك حين نبدأ بعقل إنسانى كما يكتشف للإنسان.

ويميز بيرى مثل هوسرل فى قصديته بين نوعين أو صورتين للعقل أو بين ميدانين لعمله،: ميدانه الفكرى أو المحتوى العقلى، مقابل ما يطلق عليه هوسرل

---

(15) J. Blau, p. 288.
(16) w. James: Essys in Radical Empiricism, pp. 4. 15.
(17) R. B. Perry: Realms of value, p. 23.
(18) Ibid, p. 23.

اصطلاح Noesis مشيراً بذلك إلى فعل الإدراك، وبين نفس المحتوى كجزء من وسط مادى، وهو ما يطلق عليه هوسرل لفظ Noema الذى يعنى حرفيا ما هو مدرك. والعقل عند بيرى فيما يتعلق بمحتوياته مرتبط بالعالم المادى. وهنا يتحول الاتفاق بينه وبين هوسرل إلى اختلاف! ويتضح فى هذه النقطة أيضاً إلى أى مدى ينتسب صاحب الظاهريات إلى طريق ثالث بين العقلانية والتجريبية؟ وإلى أى مدى أيضاً يكون هذا الطريق أقرب إلى المثالية أو الواقعية؟ فعلى الرغم من أن كلا من بيرى والواقعيين من جانب، وهوسرل من جانب آخر يحاولون التغلب على تلك الثنائية بين العارف والمعروف، أو بين الداخل والخارج، وذلك بإيجاد مجال ثالث هو عند الواقعيين الواحدية المحايدة وعند هوسرل هو مجال الخبرات الشعورية إلا أن بيرى فى محاولته ينتصر - أن صح التعبير - للخارج وذلك بتفسيره للعقل، على أنه استجابة إلى مجال معين من البيئة الخارجية مستفيداً فى هذا من جهود جيمس فى نظريته فى علائقية الوعى، وبرجسون فى نظريته فى الصور التى عرفها فى المادة والذاكرة.

بينما هوسرل على العكس ينتصر للداخل على الخارج، وذلك بتحويله الظاهرة الفيزيائية إلى ظاهرية فى الوعى؟ والملاحظ فى كل حالة من الحالات أن النوئزيس حقيقية وأساسية فى حين أن النوئيما تابعة للمعنى الدقيق الكلمة بل أن النوئما وهى الأشياء المدركة لا تتركب إلا من ماهيات هى ما هى إلى الأبد وهى مرتبطة فيما بينها بمقتضى بعض العلاقات الضرورية الأولية[١٩].

وإذا كانت الفينومينولوجيا تبحث عن الأسس التى يقوم عليها العلم[٢٠] فكما يقول الدكتور "يوهانس هس" Johanmes Hessen أستاذ الفلسفة بجامعة كولونيا:

(١٩) د. زكريا إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة - مكتبة مصر ١٩٨٦ ص ٣٥٥.

(٢٠) ادموند هوسرل: تأملات ديكارتية. وهناك ترجمتين عربيتين لها. أحدهما ترجمة الدكتورة نازلى إسماعيل ، دار المعارف بالقاهرة، والثانية لتيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر ١٩٥٨. انظر الثانية ص ١٢ من المقدمة، انظر د. حسن حنفى: قضايا معاصرة فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى القاهرة، وانظر أيضاً رسالة الزميل يوسف سليم سلامة "المنطق عند هوسرل" رسالة ماجستير غير منشورة جامعة القاهرة.

"ينبغى لنا أن نميز ثلاث مراحل فى التفكير: الطريق الروحى للفكر أو عملية التفكير، ومضمون الفكر أو الأفكار، والموضوع الذى يتعلق به الفكر ويقصد إليه" ويقول "عند تحديدنا لموضوع المنطق، ميزنا ثلاث مراحل فى التفكير: الذات هى بحث فى المعرفة، وهى تريد أن تقصر نظرها على الظواهر المعاشة حتى تقف بطريقة نقية خالصة على "حياتها الخاصة" دون التقيد بأى حكم سابق أو أية قضية مسبقة حول طبيعة العالم الخارجى أو حول الذات المفكرة، وموضوع التفكير، ومضمون التفكير. وقد رأينا أن الأول يعنى به علم النفس. والثانى تعنى به العلوم الجزئية والأنطولوجيا، والثالث يعنى به المنطق. وعلى هذا النحو يبدو أنه لم يبق للعلم الجديد - يقصد الفينومينولوجيا - من موضوع. بيد أن هذا مجرد ما يبدو، ويضيف على ذلك (وهذا ما يهم فى مجال المقارنة بين هوسرل وبيرى) فالحقيقة، أنه ليس لموضوع نظرية المعرفة من مرحلة مستقلة فى التفكير، وإنما له علاقة فقط بين مرحلتين هما: مضمون التفكير، وموضوع التفكير "وعلى هذا النحو استطعنا أن نحدد موضوع نظرية المعرفة بقولنا: أن الموضوع الصورى لنظرية المعرفة هو العلاقة الموضوعية بالتفكير (أو كما نستطيع أن نقول أيضاً: "العلاقة بين مضمون التفكير وموضوع التفكير)[٢١]. وعلى ذلك فالفينومينولوجيا هى بحث فى المعرفة. وهى تريد أن تقصر نظرها على الظواهر المعاشة حتى تقف بطريقة نقية خالصة على "حياتها الخاصة دون التقيد بأى حكم سابق أو أية قضية مسبقة حول طبيعة؟ أو حول الحقيقة الموضوعية[٢٢].

وهذا الموقف على العكس تماماً من موقف الواقعية الجديدة التى تركز على فهم موضوعات العالم الخارجى فى استقلالها الأنطولوجى عن العقل المدرك، دون تداخل من هذا العقل، مقابل الفينومينولوجى الذى يمارس عملية "التوقف عن الحكم وفى هذا الوقت فإن ما يظهر أمامه ليس هو العالم أو أى منطقة من مناطقه، بل "معنى العالم"، وحينئذ لا تكون مهمة عالم الظواهر سوى العمل على فهم (أو

(٢١) ادموند هوسرل - المرجع السابق، ص ١٣ - ١٤.

(٢٢) د. زكريا إبراهيم - دراسات فى الفلسفة المعاصرة ص ٣٥٥.

وصف) تلك المظاهر التى لم تعد تشير إلى موضوعات بل إلى "وحدات معنى"[٢٣].

والنتيجة التى انتهى إليها هوسرل من تحليلاته كانت أقرب إلى المثالية، صحيح أنها تختلف عن المثاليات السابقة إلا أنها مثالية على أى حال باعتبار أن وجود الأشياء والموضوعات والعالم الخارجى قد ظل فى فلسفته يدور فى فلك الذات"[٢٤]. هذا فى المراحل الثلاثة الأولى من تفكير هوسرل كما يقول د. يحيى هويدى فى دراساته عن هوسرل، لكن التطورات الأخيرة والتى تمثل المرحلة الرابعة والتى كثيرا ما يغفلها المؤرخون تكشف عن كثير من الجوانب الواقعية فى فلسفته، كما يتبدى فى كتابه "التجربة والحكم" حيث يقدم لنا كثيراً من الأفكار الواقعية، وكذلك فى الجزء الثانى من كتاب "أفكار فلسفة ظاهرية خالصة" حيث يتحدث فى لهجة واقعية عن نوع من البداهة التى يطلق عليها (البداهة الأصلية) وهى بداهة الأشياء فى تشكيلاتها الموضوعية، فى تجمعاتها المادية، ويتحدث عن معطيات سابقة على المعطيات الشعورية، ويتحدث عن الزمان باعتباره زماناً يمثل النسيج الواقعى للظواهر[٢٥]. وهذا الاتجاه الواقعى يمثل مرحلة من مراحل تفكيره وهذا الرأى ما يذهب إليه أيضاً رسل فى مقالته "فلسفة القرن العشرين" فكتاب مباحث منطقية الذى صدر عام ١٩٠٠ سرعان ما بدأ يحدث أثره العظيم فى الثورة على المثالية[٢٦].

وهناك تفسيراً آخر لمعنى الحكم والقصدية عند هوسرل يحاول إيجاد بذور مبكرة لهذه الأفكار الواقعية عنده منذ كتابه عن (فلسفة الحساب) الذى نشر الجزء الأول منه فى هاله ١٨٩١ فى مجلة البحوث النفسية والمنطقية نجده لدى لوير "الذى يرى أن هوسرل يستخدم لأول مرة كلمة القصد فى فلسفة الحساب بمعنى توجه الذات إلى مضمون التجربة. وهذا المعنى الذى يحدد الدلالة النفسية للقصد

(٢٣) المرجع السابق، ص ٣٥٥.
(٢٤) د. يحيى هويدى "دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة"، ص ٢٤٨.
(٢٥) المرجع السابق، ص ٢٤٩ - ٢٦٠.
(26) B. Russell: Twentieth Gentury philosophy, p. 245.

يحدد بالتالى مضمون التجربة طبقا لاتجاه الذات"[٢٧] .... ذلك لأن القصد هو أساس الحكم، والحكم له دلالة موضوعية قبل أن تكون له دلالة ذاتية. والحكم حين ينطبق على الأفراد يقتضى وجودها فى الخارج. وكذلك الحكم على الماهيات كان لا ينطبق على وجودها الذهنى فقط بل ينطبق أيضاً على وجودها الخارجى"[٢٨].

هذا فيما يتعلق بهوسرل، أما بيرى فالعقل عنده أكثر من محتوياته "أنه أداء وفعل أيضاً"، أن العقل هو الذى يحدد المأخوذ من عالمه المحيط به، فالشيء المرئى مثلاً يتميز عن غير المرئى، أو عن مرئى آخر بفعل الرؤية"[٢٩] ومن جهة ثانية يمكن أن نصل إلى العقل أيضاً عن طريق الجسم. فالجسم يتكافل بفضل الجهاز العصبى، ويرتفع إلى مستوى وظيفى يسمى العقل. ويوضح بيرى ذلك بقوله "إن الجسم يرتفع إلى العقل عندما يؤثر فى بيئته بطريقة خاصة، عندما يسعى إلى اهتماماته وأهدافه عن طريق الحس، الفهم، التذكر، التفكير، التخطيط، هذه الأفعال تفصل ذلك الجزء من البيئة الكلية التى تؤثر فيها، وبدون أن تفقد صفتها الجسمانية تأخذ لنفسها صفة العقلى. وعلى ذلك فالعقل لا يحدد على أنه جوهر غير مادى، أو على أن عناصره لها صفة عقلية. أنه سبيل خاص وسلسلة من الأحداث تعمل فى بيئتها المحيطة بها وتتميز باستمرارها وتماسكها خلال الزمن[٣٠].

وعلى ذلك فالعقل الواعى كما يحدده بيرى هو أمر ذو جانبين:

فهناك أولاً ما يطلق عليه عموماً المضمون أو الموضوع مثل المحسوسات، الأفكار. وهذه كما ذكرنا أجزاء من البيئة يقوم العقل باستعارتها إلا أنها لا تتلاءم أو تمتلك عن طريقه. وعلى هذا تكون احساساتى أجزاء من هذا المكان متحدة فى العقل إلى المدى الذى انظر فيه إليها أو ألمسها أو استمع إليها، ولكن دون حكم مسبق بخصوص علاقاتها الأخرى. فالمنضدة على سبيل المثال حين أدركها تكون

(٢٧)هوسرل: تأملات ديكارتية: الدكتورة نازلى إسماعيل، دار المعارف ١٩٧٠، ص ٥٢ ، ٥٩.
(٢٨) المرجع السابق، مقدمة د. نازلى إسماعيل، ص ٦٠.
(٢٩) د. زكريا إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٣٥٥.
(30) R.B. Perry: Realms of value, p. 24.

حاضرة داخل مضامين عقلى، ولكنه - أى عقلى - لا يتوقف على هذا فى أن يكون على المنضدة أو أن يكون منجذباً نحو مركز الأرض وهكذا .

والجانب الآخر للوعى هو ما يطلق عليه الذات، أو نشاط العقل ويتكون من أفعال الإدراك الحسى أولاً التفكير أو التذكر ... إلخ والنظرية الواقعية تعتبر هذا الجانب مجانس الأجزاء مع ما يحيط به. فالروح ليست هيولى يمكن اكتشافها عن طريق الاستبطان، بل هى وحدة من أنواع عديدة من الأشياء التى يمكن أن توجد لأى مشاهد فى الميدان نفسه من التجربة الملاحظة لوقائع التجربة. وبوضع هذين الجانبين للعقل معا ينتج الرأى القائل بأن الوعى هو طريقة للتفاعل داخل عالم واحد مجانس الأجزاء. وعلى هذا تقوم دراسة العقل عن طريق منهجين عند بيرى هما:

١- منهج الاستبطان. ٢- منهج الملاحظة.

حيث يقوم الاستبطان باكتشاف العقل من الداخل، وتقوم الملاحظة نعمل ذلك من الخارج وعند بيرى على النظرية الملائمة أن تشمل جانبى العقل. فالاستبطان الذى يعالج المضامين الداخلية للعقل يخفق فى أن يدرك العقل على أنه سلوك، وعلى هذا فإن الملاحظة يجب أن تكمله. فتكامل المناهج يتفق مع ضرورة التكامل بين المضمون والفعل[٣١]. فالعقل يتبدى من ناحية المضامين المعلومة له ومن ناحية الأفعال التى ستضيف هذه المضامين. لكن كيف يتأتى ذلك على الرغم من الاختلاف بين هذين المجالين للعقل؟ والرد على ذلك سهل إذا ما عرفنا أن الخلاف ليس بهذا الشكل بل ربما حسب رأى بيرى أنه لا خلاف على الاطلاق، ذلك لأن مضامين العقل ليست عقلية من أى نوع، وإنما هى محايدة والافتراض بأن هذه المضامين عقلية أكثر من كونها حيادية هو فى الحقيقة مثال على ما أطلق عليه بيرى زيف الخصوصية المطلقة Exclusive Particularity أى أن العقول تصنف النظم المتداخلة [٣٢].

(31) P. B. Perry: Present philosophical tendencies, pp. 274 - 277.
(32)

ولكن إذا ما كانت المضامين وهى مفهومة استبطانيا ليست عقلية فما الذى يجعلها كذلك؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب فحصا للعقل على أنه فعل، وبالتالى فإن هذا يتطلب استخداماً لمنهج الملاحظة. ومعنى ذلك أن بيرى هنا مستعيناً بجهود هولت خاصة ما قدمه فى "مفهوم الوعى"[٣٣] عمل على تطوير رأى جيمس فى الوعى ، والذى كان جيمس يعرفه فى اصطلاحات الشعور الجسمانى. ونظرا لعدم تجاوزه للاستيطان فان جيمس لم يتوصل إلى تحديد التعريف التام للوعى (العقل)، وعلى ذلك اصر بيرى على أن الفعل الجسمانى وليس الشعور الجسمانى هو ماهية الفعل العقلى[٣٤].

وجهود بيرى وهولت فى هذا المجال توضح "أن الواقعية الجديدة قد ساعدت على الحركة العامة لتحويل الدراسة الفلسفية للعقل إلى علم نفس عملى[٣٥]. وهذه حقيقة، ذلك لأن بيرى فى صياغة مفاهيمه النظرية فى المعرفة والقيمة واجهته صعوبات عديدة نفسية ومنطقية فى تراث علم النفس. وهو يحاول أن يقدم حلولا منهجية لعلم النفس وذلك بتجاوز التقسيمات المصطنعة والافتراضات الخاطئة لمدارس علم النفس المختلفة[٣٦] ففى ثانى فصول آفاق القيمة يرجع الصعاب التى عاقت تقدم علم النفس فى دراسته للعقل إلى أسباب عديدة منها، تلك الثنائية التى تقسم الإنسان إلى عقل وبدن والتى أخذت صوراً متعددة أوجبت ثنائية أخرى فى المناهج المتبعة فى دراستها، فالروح تخضع للاستبطان فى حين أن الجسد يحتاج إدراك مشاهد ثان. لكن لما كان علم النفس فى تطوره المعاصر يرتبط بالمنهج العلمى فقد تبنى الخارج مقابل الداخل. والاصطلاح وظيفى هو المعبر عن هذا الاتجاه الذى يعنى أن الإنسان لا يدرك عن طريق الاستبطان ولا عن طريق اصطلاحات فسيولوجيا الأجسام الدقيقة، ولكن عن طريق مصطلحات نماذج النشاط

(٣٣) يعترف بيرى بأنه يقدم نظرية فى العقل تدين إلى العمل الذى قام به هولت، لقد كانت المادة التى استخدمتها وهى أساساً فسيولوجية فى دراسة للعقل إلى أسباب عديدة منها، تلك الثنائية إلى تقسم الإنسان.
J. Blau, p. 289, Andrew Reck, p. 16.

(34) R. B. Perry: present philosophical tendencies, p. 285.

(35) Reck, p. 17.

(36) R. B. Perry: Realms of value, pp. 18 - 20.

الذى يقوم به الوسيط فى بيئته. وقد عبر عن هذا الاتجاه جيمس فى ميادين علم النفس ١٨٩٠ وانجل فى ميدان علم النفس الوظيفى سنة ١٩٠٣ وعلم النفس سنة ١٩٠٤، بالإضافة إلى هولت فى "مفهوم الوعى" ١٩١٤، "الإرادة الفرويدية سنة ١٩١٥ وكذلك تولمان فى "التعرف الغرضى للبشر والحيوانات" سنة ١٩٣٢. ومعنى ذلك أن الواقعى الجديد رغم تمسكه بمنهج الاستبطان فقد أدخل بطريقة ثورية أيضاً منهج الملاحظة لفهم الفعل العقلى معيداً تعزيز تطور علم النفس الفسيولوجى ومعبد الطريق بدرجة أكبر نحو مناهج سلوكية، وهو فى دراسته للعقل وضع تأكيداً على دور النشاطات الجسمانية المعرضة لتأثير الملاحظة التجريبية وبعبارة ثانية نرى أن صور العقل التى تنتجها تلك المناهج المتبادلة تكون مختلفة كلية حتى أنها تؤدى إلى النتيجة القائلة بأن ما يكون عرضة للملاحظة ليس العقل على الإطلاق، ولكنه قشرة لا عقلية أو مظهر خارج منه يمكن عن طريقه أن نستدل على وجود وليس على طبيعة العقل الذى فى الداخل. وبالنسبة إلى بيرى فالعقل من الداخل والعقل من الخارج هما جزءان من العقل المركب يتعلق ببعضهما البعض وبالكل الذى هما جزءان منه بالطريقة نفسها التى يكون عليها السطح المحدب والسطح المقعر لصدفة. ككل فعندما ننظر إلى الصدفة فإننا نميل إلى أن ننظر إليها على أنها سطح مقعر أو محدب، وذلك يعتمد على الشكل الذى ندركه أولا، ومع هذا فمن الممكن التغلب على هذا الميل البدائى. ونعرف الصدفة كلها فى صورتها الكاملة (المحدبة والمقعرة) معا. وبالمثل فإن بيرى يتمسك بأن ما يكون العقل من الداخل والعقل من الخارج، فهذا يتعلق بنقطة البداية المعرفية الخاصة به. ويمكن أن نتغلب على هذا الميل البدائى ونعرف العقل فى صورته الداخلية والخارجية الكاملة[٣٧].

هذه هى فكرة بيرى عن الوعى (العقل) وهو حين يطرح هذا الرأى أو ما يطلق عليه "محايثة الوعى" فهو يعارض آراءاً أخرى أشهرها رأيان يظن أنهما يقدمان أساساً أفضل للحياة الأخلاقية والدينية هما:

(37) J. Blau, p. 285.

١- النزعة الروحية: وفيها يكون الوعى متساوياً فى الامتداد مع الأشياء، فكل شىء هو وعى. وتؤكد الواقعية الجديدة على العكس مع ذلك على أن الوعى يكون نمطاً واحداً من الشىء بين أنماط عديدة، وهو متشابه النوع مع بقية الأشياء فى العالم بمعنى أنه يتكون من نفس العناصر، ولكن المجموعة الخاصة من العناصر والتى تميز الوعى تختلف عن الأشكال الأخرى مثل الأجسام والنظم الرياضية[٣٨].

٢- الثنائية: وهى الرأى الثانى المقابل لمحايثة الوعى، وهى تتصور الوعى على أنه هيولى خاصة تتميز عن المادة الجسدية، وغير كفء لأن يدخل معها فى أى تعامل، والواقعية الجديدة من الناحية الأخرى تؤكد على أن الوعى يختلف عن الأجسام بدرجة كبيرة مثلما يختلف النظام الجسدى الواحد عن الآخر. فله أسلوب العمل الخاص به. والذى يميزه عن مجرد الأسلوب الآلى، لكنه يوجد على المستوى نفسه مع الأجسام، وعلى هذا فهو قادر على التأثير فيها والتأثر بها[٣٩]. وقد عرض بيرى لهذا الرأى بالتفصيل فى مقال "سهولة الانقياد والغرض" وهو متفق فى ذلك مع ما قدمه هولت فى الرغبة الفرويدية.

ويقارن بيرى النتائج العملية لنظريته فى محايثة الوعى، ونتائج كل من الثنائية والروحانية. وبالنسبة إلى الثنائية فهى تقر بأنها تخلص الوعى من فساد المادية، ولكن على حساب قوتها التى تنحل، ويبقى الوعى فى العالم، ولكن بعيداً تماماً عن أن يلمسها. ولأنه ذو نمط روحانى تماماً لا يمكن أن يكون أقل تأثير على القوة المادية التى تحكم الطبيعة.

والنتيجة الثانية للثنائية هى "الذاتية الأخلاقية" التى يقصر فيها الإنسان مجهوداته على تنظيم أفكاره فى عقله وينال الراحة من الاعتقاد بأن التفكير، على رغم أنه لا يقيم

(38) R.B. Perry: Present conflical of ideals pp. 377.
(39) Ibid, P. 375

أى اختلاف لمجرى الحوادث – هو أكثر النداءات عظمة وفخامة[٤٠].

وتنادى الروحانية مثل الواقعية (بتجانس العقل مع ما يحيط به)، وعلى هذا فهى تخلصه من الوهن الذى يصيبه نتيجة للثنائية. وفى رفضهما العام للثنائية هناك رابطة مشركة بينهما. إلا أن الروحانية تقدم صعوبات عملية جديدة. معنى ذلك أن كل من العقليين والروحانيين والنفسانيين panspsychists والمثالين الشخصيين سوف يردون العالم إلى أشكال من الوعى مثلما يشعر البشر داخل أنفسهم، ولا ينبقى حينئذ شىء للتأثير فيه. وفى هذه الحالة ولكى يتفق الوضع مع البيئة الطبيعية فمن الضرورى جعل الروح محسوسة أو مادية، ولكن إذا ما حاولنا مثل المثاليين المطلقين التعرف على الروح الكلية عن طريق النظام الموضوعى للأشياء فإن اصطلاحات "الروح"، "الوعى"، "العقل" تتوقف عن أن يكون لها معنى مميز. وهناك راحة فى التأكيد بأن الكل يكون روحا على شرط أن تعنى "الروح" ذلك النظام الخارجى جداً والذى عد مناقضا للروح[٤١].

ويمكن أن نجمل نتائج تحليل بيرى للوعى على الشكل التالى: ما هو معروف مباشرة سواء أكان ملاحظة أو استبطان هو العقل الحقيقى، لا يكون العقل الكلى هو المعروف فى أية حالة خاصة، وبالتالى يجب أن تتلاءم نتائج كل من الملاحظة والاستبطان لتكمل بعضهما البعض. حيث تميل الملاحظة إلى التقليل من مضامين العقل والتأكيد على أفعاله ويميل الاستبطان إلى التقليل من أفعال العقل والتأكيد على مضامينه. وعند جمع هذه العوامل معا فإنها تكون عقلاً كليا لا يكون أى جزء منه متعلقاً بأى عارف. ويمكن أن يستدل على المضمون العقلى من الفعل العقلى، وعلى الفكر من السلوك. والسبب الذى يجعل هذا ممكناً هو أن عناصر المضمون العقلى ليست عقلية تماماً فهى حيادية قابلة للتغير.

والأفعال العقلية هى النشاطات الجسمانية لكائن عضوى وهى عندما تعالج

(40) R.B. Perry: Present conflicet of ideals pp. 378 - 379.
(41) Ibid, p. 379.

بيئته على نحو تحقق اهتماماته، أما المضامين العقلية فهى ليست إلا أجزاء من البيئة التى تمارس عليها الأفعال العقلية. - والوسائل الجسمانية بما فى ذلك أعضاء الحس والنظام العصبى تكون معروضة فى حركة الفعل العقلى بينما يتفاعل الكائن الحى مع بيئته، ونستطيع أن نستدل على ذلك الجزء بملاحظة أى ناحية من البيئة الخارجية للفرد يعمل نحوها بطريقة مهتم بها[٤٢].

ويقدم سارتر رأيا فى الوعى معتمدا فيه على هوسرل يقترب جداً من رأى بيرى وذلك فى كتابه "تعالى الأنا موجود" حيث يعارض التصورات المثالية للوعى - تلك التى قدمها ديكارت وكانط وإلى حد ما هوسرل نفسه، ويقدم سارتر تصوره للوعى فى العبارة التى تعد مقدمة كتابه والتى يقول فيها: "فى رأى معظم الفلاسفة يقطن الأنا داخل الشعور، غير أن بعضهم يتصور أن الأنا حاضر حضوراً صورياً فى باطن الخبرات الحية باعتباره مبدأ للتوحيد خالياً من أى مضمون. أما البعض الآخر وهم الغالبية من علماء النفس فيتصور الأنا من حيث كونه مركزاً للرغبات والأفعال، على أنه حاضر حضوراً مادياً فى لحظة من لحظات حياتنا النفسية، وغايتنا فى هذا البحث البرهنة على أن الأنا ليس فى الشعور على نحو صورى أو مادى، فهو موجود فى الخارج أى فى العالم أنه من موجودات هذا العالم ووجوده شبيه بوجود الأنا كما هو ماثل فى الآخرين"[٤٣].

ومن هذا النص يتبين أن سارتر مثل بيرى يفهم الوعى ليس على أنه كيان داخلى مصمت أو "صندوق مغلق" بل هو نوع من القصدية أو الاتجاه للخارج أو استجابة للبيئة الخارجية كما عند بيرى. ويتضح هذا فى فهم بيرى للعقل، والذى يعرضه فى الاتجاهات الفلسفية الحالية. فالعقل عنده تنظيم طبيعى مركب ذو أشكال واهتمامات، ونظام عصبى ومضامين، وهو يعمل وفقاً للاهتمامات الخاصة به[٤٤].

---

(42) T.B. Perry: Present conflicat of ideals, pp. 377 - 378.
(43) J. P. Sartre , La transeendence de I' ego, paris, bibrarie philosophique 1966, p. 1. وترجمة حسن حنفى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، ص ٥٥ وما بعدها.
(44) R. B. Perry: Present philosophical tendencies, p. 304.

والاهتمام الأساسى للإنسان عند بيرى هو الإبقاء على الذات. ثم إكماله أثناء التطور النشوئى عن طريق أنواع مختلفة من الاهتمامات الخاصة بعضها خاص بالنوع وبعضها خاص بالفرد. ويساعد النظام العصبى وكذلك الأدوات الجسدية الأخرى اهتمامات العقل وذلك بجعل علاقاتها النشطة بالبيئة الخاصة بها أمراً ممكناً. والاهتمامات والأدوات التى يتم استيعابها معاً هى التى تشكل فعل العقل. والمضامين الخاصة بالعقل هى أجزاء من البيئة التى يتعامل معها من خلال أدواته بالنيابة عن اهتماماته(٤٥).

ويفوق العقل البشرى العقول الأخرى فى كل من التنوع والترابط الخاص بالاهتمامات وفى تمييز ومدى المضامين الخاصة به. فهو يؤدى بالنسبة لمجردات ومبادئ وتنوع لا حصر له من المواضيع المركبة ومناطق بعيدة عن المكان والزمان يقع كل منها خارجاً عن الاقتصاد العملى للحيوانات والتى تعتبر عاجزة نسبياً فى الحس والذاكرة والفكر. والعقل الذى يتألف بهذه الطريقة هو العارف وتعد هذه النظرة إلى العارف صلب نظرية بيرى فى المعرفة..

نظرية المعرفة

النظرية الواقعية للمعرفية تقوم على نظريتين مركبتين هما:

١- نظرية المحايثة Immanence

٢- نظرية الاستقلال Independence وهى مكملة للأولى وأكثر أساسية منها.

والمحايثة فى المعنى اللغوى مصدرها لاتينى بمعنى "يمكث فى" وتطلق المحايثة على الكمون(٤٦). وفلسفياً يرجع هذا اللفظ إلى أرسطو وقد استخدم فى

(45) Ibid, p. 305.

(٤٦) ويعرفه الخوارزمى فى مفاتيح العلوم بأن "الكمون هو استتار الشيء عن الحس كالزبد فى اللبن قبل ظهوره وكالدهن فى السمسم"، مفاتيح العلوم، طبعة عبد اللطيف العبد، دار النهضة العربية ص ١١٤.

الفلسفة المدرسية، لكن معناه المعاصر نجده لدى كانط(٤٧) وفلسفة المحايثة تيار انتشر فى نهاية القرن التاسع عشر، والمسلمات الرئيسة لهذه الفلسفة هى "لا وجود إلا لما هو موضوع الفكر" والوجود محايث للوعى، والموضوع مرتبط ارتباطاً لا ينفصم بالذات، وقد أدخل المحايثون مفهوم "الوعى بشكل عام" الذى كانوا يفترضون أنه مستقلاً عن العقل البشرى. وقد تبنت الواقعية الجديدة موقف المحايثون من نظرية الانعكاس وتعريفهم للمعرفة بأنها مرور الأشياء فى الوعى(٤٨). على ألا يفهم من ذلك من (فى) أى معنى مكانى.

إلا أن التحديد السابق للمحايثة فيه نوع من الخلط بين موقف كل من المثالية والواقعية الجديدة من المعرفة لذلك يجب علينا التمييز بين معنيين للمحايثة. فكما جاء فى "المعجم الفلسفى": مبدأ المحايثة يعنى أن "الكل داخل فى الكل" وتطبيق ذلك فى مجال المعرفة يدل على معنيين، الأول هو المحايثة: أى القول باستحالة وجود شىء خارج الفكر لأن الفكر لا يعرف إلا ما سبق وجوده فيه ولا قدرة له على معرفة الأشياء المستقلة عنه أو الموجودة بذاتها، وهذا مبدأ أساسى للمثالية والمعنى الثانى هو المحايثة الإضافية وهو القول أن الإنسان لا يدخل فى علمه، إلا ما كان مطابقاً لحاجة من حاجاته، ولا يدرك الحقيقة إلا إذا كان فى نفسه استعداد لقبولها فكأن علمه بالشىء وإدراكه للحقيقة أمران ضافيان متعلقان بالحاجات والاستعدادات الكامنة فى نفسه وكأن الشىء محايث فى الحاجة التى يرى فيها محايثة الحقيقة فى الاستعداد لقبولها أو كمون الغاية فى الوسيلة المؤدية إليها(٤٩). وهذا المعنى الأخير قريب من فهم الواقعية الجديدة للمحايثة. إلا أن المحايثة وحدها لا تكفى ، ألا تكون اتهامات رويس للواقعية صادقة لكن يضاف إليها الاستقلال.

ونظرية الاستقلال هى النظرية الأساسية التى تميز كافة الاتجاهات الواقعية، وقد جهد الفلاسفة الواقعيين فى إثبات هذا الاستقلال. وإذا كان الاستقلال مبدأ عاماً

(47) Morris stockhamner: Kant Dictionary, 1972, p. 101.
(48) M. Rasenthal & p. yuden: A Dictionary of philosophy, p. 207.
(٤٩) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى ج٢، دار الكتاب اللبنانى، بيروت لبنان ص ٢٤٤ ، ٢٤٥.

يميز جميع الواقعيين بلا تحديد، والمحايثة تبنتها بعض التيارات المثالية، إلا أن "استقلال المحايثة" هو الجديد الذى افترضته الواقعية الجديدة لدى بيرى وزملائه، لن يكون الأمر بعيداً عن الحقيقة إذا ما قلنا أن المبدأ الرئيسى للواقعية الجديدة هو استقلال المحايثة(٥٠) فأهم شيء بالنسبة إلى أى موقف واقعى هو تأكيده على أن الأشياء توجد مستقلة عن العقل الذى يدركها(٥١). واستقلال المحايثة يعنى فى الواقعية الجديدة أن العالم وموضوعاته حقيقة، وغير تابع للعقل وفى الوقت نفسه ماثل مثولاً مباشراً أمام العقل فى المعرفة والإدراك.

وبعد أن قام بيرى بهذا التأكيد بأن الواقعية الجديدة مما يميزها عن غيرها من الفلسفات الواقعية مفهوم محايثة الوعى(٥٢). فينبغى عليه حينئذ أن يفسر كيف تصبح مضامين العقل أشياء مستقلة. ونظرية المحايثة والقول "بحيادية مضامين العقل" يجعل من السهل فهم تأكيد بيرى بأن العناصر نفسها تؤلف العقل والجسم "فلا ينقسم الواقع إلى مجال للعقل وآخر للجسم، ولكنه بالأحرى مجال للعلاقات"(٥٣) فحين يكون أى شيء معلوم فإنه يدخل فى علاقة تشكله كمضمون للعقل. والأشياء فى علاقتها بكونها معروفة هى الأفكار ويمكن لهذه الأشياء أن تحافظ فى الوقت نفسه على تنوع العلاقات الأخرى والأشياء تكون محايثة فى العلاقات الإدراكية لكنها لا تتشكل بواسطة هذه العلاقة، لأنها تتخطى هذه العلاقة بظهورها فى

---

(50) R.B. Perry: present confical of Ideals, p.

(٥١) مفهوم الاستقلال هو ما تجمع عليه كل تعريفات الواقعية، انظر فى ذلك بالإضافة إلى كتابات بيرى وغير من الواقعين، تعريفات كل من ازفلد كولبه: المدخل إلى الفلسفة ط٣، ترجمة د. أبو العلا عفيفى لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٥، ص ٢٩١، وأيضاً وولف فلسفة المحدثين والمعاصرين المترجم نفسه سنة ١٩٣٦ ص ٢٣ وللدكتور يحيى هويدى اتجاه واقعى جديد يدعو إليه فى كثير من كتبه، انظر له دار النهضة العربية ص ٢١٢، ٢١٣، ١٧٥، ١٧٧ وغيرها، ومقدمة فى الفلسفة العامة ص ١٩٠ وما بعدها وحياد فلسفى. وانظر أيضاً هوكنج

E. Hoaking: Types of philosophy, pp. 326 - 327., p. B. Perry: Realism in Retrospeet, p. 201.

(52) R. B. Perry: Present conflicat of Ideals, p. 364, 377 ff..

(53) J. Blau, pp. 286 - 287.

علاقات أخرى فى الوقت نفسه. ولكن أهم نقطة هنا هى أن الاختلاف بين المعرفة والشيء مثل ذلك الذى بين العقل والجسم هو اختلاف علائقى ووظيفى وليس اختلافاً خاصاً بالمضمون[٥٤].

وما يطلق عليه "الواحدية الأبستمولوجية" هو اصطلاح آخر لنظرية المحايثة وهو يشير إلى أنه عندما يكون شيء معطى " أ " يكون معرفا، فإن " أ " ذاتها تدخل فى علاقة تمنحها الفكرة أو المضمون الخاص للعقل[٥٥].

وعلى هذا فإن نظرية المحايثة ترفض كلا من ثنائية العقل والجسم ثنائية الفكر والشيء. وبدلاً من ثنائية الجواهر العقلية والفيزيائية فإنه استعاض عنها بمفهوم تنظيمات المضمون وإذن فإنه بدلاً من فهم الواقع على أنه ينقسم بين مجالين لا يمكن اختراقهما مطلقا فإننا يمكن أن نفهمه على أنه مجال لعلاقات متداخلة. بينها تلك العلاقات التى يصفها علم الطبيعة وعلم النفس على أنها الأكثر ألفة، ونمطية ويصفها علم المنطق على أنها الأكثر بساطة وعمومية[٥٦].

وتتفق هذه الفكرة الأساسية لدى بيرى والواقعيين الجدد مع فكرة المجال التى أوردها أميل بريبه عند حديثه عن خصائص الفلسفة المعاصرة فى كتابه القضايا الحالية للفلسفة المعاصرة فى الفصل الأخير، فهو يرى أنه من الواجب أن نبحث عن منبع الفلسفة المعاصرة فى هذه الحركة القوية نحو الأمور الواقعية. وهو يرى أن جميع النظريات التى عرض لها تتجه بصفة عامة إلى نقطة واحدة: فهى (النظريات) لا تعتقد أن الشعور وعاء مغلق توجد فيه الظواهر الشعورية كما لو كانت سجينة، يشبه الشعور أن يكون قطباً له قطب يقابله وهو أما العالم الخارجى، وأما شعور الآخرين وأما الحقيقة العليا وذلك تبعاً لاختلاف التراكيب صار إليها[٥٧]. ويشيد بريبه بالأبحاث التى قام بها "باليارد" Palleard فى دراسته للتفكير

(54) R. B. Perry: Present pbilosophical tendencies, p. 308.
(55) Ibid, p. 308.
(56) Ibid, p. 311.
(٥٧) أميل بريبه: اتجاهات الفلسفة المعاصرة ترجمة د. محمود قاسم. دار الكشاف القاهرة ١٩٥٦، ص ١١٠ - ١١٥ - ١١٨.

الضمنى والإدراك الحسى التى بين فيها "كيف يتم الإدراك بنوع من التفكير الضمنى الذى يعد فيه كل من الأحساس والشىء الخارجى شرطا فى الآخر كما لو كانا قطبين يتوقف أحدهما على الآخر"(٥٨).

ويذكر بريبه كتاب "البرتوبيرلو" من علم النفس إلى الفلسفة، الذى جاء مؤكدا وجهة نظره الخاصة فى الاتجاه العام للفلسفة. ذلك لأنه يرى استحالة دراسة ظواهر الشعور مستقلة عن العالم الخارجى ولأنه فى تطبيقه العام لفكرة المجال على كل من العالم الروحى والعالم المادى يتفق تماماً وبصفة خاصة مع إحدى النتائج التى توصل إليها بريبه نفسه "فالمجال لم يعد شيئاً فى ذاته لكنه مجموعة من العلاقات إلى توجد بين بعض القوى المضبوطة، وسيحل المجال شيئاً فشيئاً محل الجوهر" وهذا هو السبب فيما يقول: "إننا نستطيع الكلام عن مجال نفسى نريد به سلوكاً منظما يتألف من تيار من الحركات والصور التى يواجهها أحد الميول. ومثل هذه المجالات هى الظواهر الأولية التى لا يمكن التفرقة بين عناصرها الأولية إلا من الوجهة النظرية المجردة. وإذن فلربما كان المجال هو الحقيقة الكونية التى تسموا على التفرقة بين العقل والمادة"(٥٩).

وهذه الفكرة عن المجال قريبة جداً من "مفهوم تنظيمات المضمون" وبرغم تأصل الأشياء فى العقل والمعرفة المباشرة فإن الشىء يسمو على الفكر، وذلك أولا لأنه كمضمون يتميز كليا عن الفعل العقلى الذى يعنيه وثانياً لأن له طبيعته الداخلية الخاصة به، والتى بها يدخل فى علاقات غير إدراكية - على سبيل المثال علاقات فيزيقية مع الأشياء الأخرى. وينتج عن ذلك: "أن وجود الشىء مستقل عن الذات أو ما يسميه الواقعيون تفوق الموضوع Sa Transcendance" وليس معنى الاستقلال هنا أن ثمة حدا فاصلاً بين الموضوع والذات، بل معناه فقط أن الذات لا تؤثر فى وجود الشىء باعتباره موجوداً متفوقاً فى الخارج. إن الذات تتصل بالموضوع

(٥٨) أميل بريبه .. المرجع السابق ص ١١٥ ، ١١٦.

(٥٩) نفس المرجع ص١١٧ ، ١١٨ .

اتصالاً ما، ولكنها لا تؤثر فيه[٦٠] ويضيف د. هويدى أن معرفتنا للشىء لا تعتمد على العقل وحده إذ أن وضع الشىء بالنسبة إلى ما يحيط به من أشياء أخرى فى المكان والإطار الموضوعى الذى يظهر فى الوجود الواقعى أو فى الكون وانتمائه إلى مجموعة معينة من الأشياء وهذا يؤدى إلى توضيح الموضوع بالنسبة لنا، وهذا التوضيح لم يكن للعقل نصيب فيه على الإطلاق"[٦١] وهذا معناه أن وجود الأشياء مرهونا بمعرفتها فيجب أن نفرق فى الشىء بين الجزء البسيط الذى تستطيع الذات العارفة أن تلم به، وبين وجود الشىء الذى يفوق ما نعرفه صلة بين الشىء وبين الذات، لكن هذه الصلة لا تتعدى حدود المعرفة إلى الوجود. فالشىء لا يعتمد على الذات فى وجوده، أى أنه مستقل، والاستقلال هو النظرية التى يكمل بها بيرى المحايثة. ويمزج الاستقلال والمحايثة فى نظرية واحدة أكثر اتساعاً فقد اعتقد بيرى أنه قد المبدأ الرئيسى للواقعية الجديدة، وهو استقلال المحايثة.

ويحدد ريك الاعتبارات الأربعة لدى بيرى التى تجعل الأشياء مستقلة عن القرائن التى تدخل فيها وهى:

أولاً: إخفاق المثالية فى تعضيد قضيتها.

ثانياً: القول بالعلاقات الخارجية يظهر أن الأشياء مع أنها يمكن أن تدخل فى مجال العلاقة الإدراكية وتصبح متأصلة فى العقل لا تتأثر فى طبائعها بهذه العلاقة.

ثالثاً: التمييز الحاد بين العقل ومضمونه، يتضمن أن المضمون يكون عقلياً فقط عند اتصاله بفعل عقلى.

رابعاً: وأخيراً فإن المناقشة التجريبية نحو الواقعية مبنية على علم العقل والوعى الذى بتعريفه ووصفه للعقل على أنه استجابة اختيارية لبيئة موجودة من قبل ومستقلة فى وجودها، يتطلب أن يكون هناك شىء موضوعى لكى تستجيب له"[٦٢].

---

(٦٠) د. يحيى هويدى – مقدمة فى الفلسفة العامة ص ١٩٤.

(٦١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(62) Reck., pp. 18 - 19.

هذه هى الواقعية الجديدة ونظرياتها عند بيرى. الذى يحدد النتائج الأخلاقية والدينية لها فى أنها: فردية، ديمقراطية، وذات نزعة إنسانية فى أخلاقها، وهى معتقدة فى وجود الله، ومصلحة فى الديانة الخاصة بها، وهى ترفض الأوهام، ويقظة، تميز الخير عن الشر وتحاول الارتقاء به(٦٣). والواقعية الجديدة قريبة من الحياة، فهى تربط "مدينة المستقبل" بالآمال الحاضرة وبكفاح الجنس البشرى. ولكى يوضح بيرى ذلك يستعين بنص لويلز Walls - نقتبسه هنا - ليحدد ما يدعوه بـ"مملكة العالم الخاصة بالآله":

"تكون هذه المملكة نشاطاً سلبياً متساوى فى الدرجة لكل الجنس البشرى نحو غايات مقدسة معينة. وهذه الغايات كما ندركها فى: أولاً المحافظة على الحياة البشرية، ثانياً: استكشاف الوجود الخارجى للطبيعة كما هى، وكما كانت أى التاريخ والعلم، وثالثاً: ذلك الاستكشاف للإمكانية الإنسانية والتى هى الفن. رابعاً: توضيح الفكر والمعرفة الذى هو الفلسفة. وأخيراً التوسع التدريجى والتطور الخاص بالحياة السلالية تحت هذه الأضواء حتى يمكن للرب من أن يعمل عبر مجموعة أفضل باستمرار من الإنسانية، وعبر عقول مهيئة بطريقة أفضل حتى يزداد هو وسلالتنا إلى الأبد. ونعمل إلى ما لا نهاية نحو تطوير قوى الحياة وقهر القوى العمياء للمادة خلال أعماق الفضاء. والرب غير المنظور(٦٤).

والواقعية هى الفلسفة الوحيدة التى تقدم مثل هذا العالم، وذلك لأنها تدرك تميز الوعى، بينما تسمح له فى نفس الوقت بالدخول فى العالم الطبيعى كعامل ديناميكى أصيل(٦٥)، كما أن لهذا العامل (الوعى) أهميته الكبرى فى فهم العالم الطبيعى وهذا ما عرضنا له فى نظرية المعرفة، فله أيضا الأهمية نفسها، وربما أكثر فى التعامل مع الإنسان فى هذا العالم وهو موضوع الباب الثانى الخاص بنظرية القيمة.

(63) R.B. Perry: Present , p. 379.
(64) Ibid., p. 380.
(65) Ibid., p. 379.



القسم الثالث

قضايا ومفاهيم أخلاقية



الأخـــلاق الهيجيليـــة

تمهيد

قليلة هي الدراسات العربية التي تدور حول فلسفة هيجل عامة، ونادرة تلك التي تدور حول فلسفته الأخلاقية والسياسية وذلك بالقياس إلي الدراسات العديدة التي تدور علي سبيل المثال حول فلسفة كانط الأخلاقية[1]. حيث لا نجد بالعربية دراسة شاملة للأخلاق الهيجلية، وهذا ما نجده أيضا في الدراسات الأوربية حيث يقل الاهتمام بالبحث في هذه الناحية لدي صاحب المنطق وفيلسوف الفينومنولوجيا رغم أهمية كتابات هيجل الأخلاقية ، ورغم اهتمامه الدائم والمبكر بها منذ

(١) لقد ترجمت كتابات كانط الأخلاقية إلى العربية حيث ترجم أحمد الشيباني نقد العقل العملي، عن دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والطبع، بيروت ١٩٦٦ وحظى تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق بعد ترجمات ترجمة د. عبد الغفار مكاوى ١٩٦٥ عن دار الكاتب العربي بالقاهرة، وأعيد طبعه عن الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٠ ود. محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٠ وحكمة حمصي، منشورات دار الشرق حلب د.ت. وحظيت فلسفة كانط الأخلاقية بدراسات هامة في مقدمتها دراسة أستاذنا الدكتور توفيق الطويل (الفصل الرابع من الباب السادس من فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها التي خصصها في "مبدأ الواجب في فلسفة كانط المثالية الكلاسيكية" ص ٣٧٠ - ٤٢٤ والفصل الخامس عن تأثيره لدى المثاليين الإنجليز المثالية المحدثة "ص ٤٢٥ - ٤٢ بالإضافة إلى دراسة الدكتور عادل العوا عن فلسفة كانط في كتابه المذاهب الأخلاقية، مطبعة الجامعة السورية ١٩٥٨ وخصص له زكريا إبراهيم دراستين، الأولى تحت عنوان "نظرية الواجب"، الفصل الثامن في كتابه المشكلة الخلقية، مطبعة مصر القاهرة ١٩٦٩ والفصلين الخامس والسادس عن: "تحليل القانون الخلقي" ومصادرات العقل العملي في كتابه كانط أو الفلسفة النقدية، دار مصر للطباعة القاهرة ط٢ ١٩٧٢ ود. عبد الرحمن بدوى الذى خصص عدة كتب لدراسة فلسفة كانط وكتاباً مستقلاً عن "الأخلاق عند كانط"، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٩ وكذلك د. محمود سيد أحمد في كتابه "مفهوم الغائية عند كانط"، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٨. بالإضافة لعديد من الدراسات قدمها الكتاب والباحثين العرب في دراساتهم الأخلاقية بل لقد وصل الأمر أن خصصت إحدى المجلات العربية عدداً خاصاً عن أحد كتب كانط راجع مجلة الفكر العربي: نقد العقل المحض، الذكرى المئوية الثانية) تشرين الأول ١٩٨٧ السنة الثانية العدد ٤٨ بيروت لبنان.

المؤلفات اللاهوتية الأولي وحتى اكتمل المذهب في "موسوعة العلوم الفلسفية" وصياغتها النهائية في "أصول فلسفة الحق". ويلاحظ وولش W.H. WALSH أيضاً قلة الدراسات حول أخلاق هيجل فى الإنجليزية(٢)، حيث لا توجد سوى دراسة ربيران H.A.Reyburn التى تعرض لـــ "نظرية هيجل الأخلاقية" اعتماداً على أصول فلسفة الحق(٣).

وإن كان نجد بالإضافة لهذا العمل وعمل وولش نفسه بعض الفصول فى ثنايا دراسات عامة حول هيجل بالإنجليزية أو مترجمة إليها مثل: دراسة جان هيبوليت J. Hypolite "تكوين وبنية فينومينولوجيا الروح عند هيجل" التى صدرت فى باريس ١٩٤٦ وترجمها صمويل كرنك S.Chernick وجون هايكمان J.Heckman إلى الإنجليزية ١٩٧٧(٤). ودراسة جورج لوكاش "هيجل الشاب" التى صدرت فى برلين ١٩٦٦ والتى ترجمها R.Livingstone إلى الإنجليزية ١٩٧٥ وتضم عدة فصول تدور حول الأخلاق(٥) والفصل الذى خصصه ميشيل ميتاس عن القانون والأخلاق فى كتابه بالإنجليزية عن "هيجل والديمقراطية" والذى ترجم إلى العربية(٦). ونفس الوضع نجده فى اللغة الفرنسية حيث نذكر من الدراسات التى تناولت أخلاق هيجل دراسة إدريان ببرزاك A.Peperzak "هيجل الشاب ورؤية العالم الأخلاقية ١٩٦٠، ودراسة أريك فايل E.Weill الفلسفة

---

(2) W.H. Walsh: Hegelian Ethics, Macmillan, NewYork, 1969, p.6.

(3) Hugh A Reyburn; The Ethical Theory of Hegel, Astudy of The philocophy of Right, Oxford, Clarendan press.

(4) Hvpolite J.; Cenesis and structure of Hegel'o Phenomendlogy of Spirit, Tr. By S. Cherniak and J. Heckman Northwesterm Uni, Press 1977.

(5) G.Lukacs: The Young Hegel. Mertin pres, London 1975.

يتناول لوكاش فى الفصول الرابع من القسم الثانى والثالث والثامن من القسم الثالث الموضوعات الأخلاقية التالية: تناول نقدى للأخلاق عند كانط (ص ١٤٦ - ١٦٧) والاتجاه المقابل للمثالية المجردة فى الأخلاق (ص٢٨٥ - ٣٠٠) والتراجيديا فى مجال الأخلاق (ص٣٩٨ - ٤٢٠).

(٦) ميشيل ميتاس: هيجل والديمقراطية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، دار الحداثة وبيروت لبنان ١٩٩٠ الفصل الثالث (القانون والأخلاق) ص ١٠٥ - ٢١٨.

الأخلاقية ١٩٦١[٧]، وما كتبه فلايشمان E.Fleisch mann عن فلسفة هيجل السياسية فى صورة تعليق على أصول فلسفة الحق"١٩٦٤.

والحقيقة أن أهمية دراسة الأخلاق الهيجلية لا تأتى فقط من قلة الكتابات فى هذه الناحية عند فيلسوف العصور الحديثة، "الفيلسوف" بالألف واللام الذى جمع تاريخ الفلسفة فى مذهبه، الذى صدرت عنه بالتطوير والنقد كما يرى البعض - معظم تيارات الفلسفة المعاصرة ولا تأتى فقط من قيمة الفيلسوف نفسه الذى تجاوزت فلسفته فلسفات من سابقه ومهدت لكل من تلاه، بل تأتى من كون الأخلاق عنصراً أساسياً فى المذهب الهيجلى وأنها توجد فى كتاباته الأولى وتمثل أساساً هاماً يعرض من خلاله لمواقف البهودية والمسيحية والأخلاق الكانطية حيث يتجاوز صورية سلفه ليقدم لنا الأخلاق الذاتية والاجتماعية التى تعرض لحرية الإرادة الإنسانية، كما تظهر تحقق الإرادة فى الحياة الأخلاقية "حيث تقوم خصوصية مذهبه الأخلاقى فى أنه طرح جانباً الجدل الدائر حول المبادئ الأخلاقية المجردة ليركز الاهتمام على الأشكال الاجتماعية التى فيها يتم نشاط الشخصية الأخلاقية".

وسوف نتناول فى دراستنا هذه الأخلاق الهيجلية حيث نعرض:

- أولاً: الأخلاق الكانطية التى بدا هيجل بتمثيلها والتتلمذ عليها شارحاً ثم ناقداً ومطوراً.
- ثانياً: مراحل تطور تفكير هيجل الأخلاقى فى مؤلفاته المختلفة.
- ثالثاً: الأخلاق الهيجلية كما تحددت واكتملت فى "أصول فلسفة الحق" أو الأخلاق العينية الاجتماعية.

(٧) اهتم إيريك فايل بدارسة فلسفة هيجل وأصدر عدة دراسات تدور حول منطق هيجل، ١٩٥٠، هيجل والدولة ١٩٥٠، الفلسفة السياسية ١٩٥٦، الفلسفة الأخلاقية ١٩٦١، مشكلات كانطية ١٩٦٣ وقد ترجم كتابه عن هيجل والدولة إلى العربية

○ رابعاً: موقف هيجل من الأخلاق الكانطية.

أولاً : الأخلاق الكانطية :

تنتمي فلسفة كانط الأخلاقية للمرحلة النقدية التي تمثل فلسفته الناضجة حيث قدم لنا ثلاثة مؤلفات تكون مذهبه الأخلاقي، هي: "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" ١٧٨٥ الذي جعله بمثابة تمهيد لنقد العقل العملي كتابه الرئيسي في الأخلاق، الذي نشر ١٧٨٨ وكتابه الثالث والأخير "ميتافيزيقا الأخلاق" الذي هدف منه إلى بيان الأخلاق العملية وقد انقسم إلى قسمين – نظرية القانون ونظرية الفضيلة [٨]. وقد حظت فلسفة الأخلاق عند كانط باهتمام البحثين العرب وساهم الأساتذة الرواد بتقديم دراسات مستفيضة حول فلسفته الأخلاقية[٩] بالإضافة إلى الأبحاث والفصول الكثيرة التي نجدها في غالبية كتب الأخلاق في العربية، مما يوضح أهمية مذهبه الأخلاقي الذي أشاد به أميل بوترو موضحاً ما لدراسة الأخلاقية الكانطية من فائدة في الوقت الحاضر. حيث يرى "أن نظرياته الأخلاقية متصلة اتصالاً مباشراً بمشاغلنا الراهنة، فمن المحقق أن أخلاق الواجب وأخلاق الالتزام على اتفاق تام مع الفكرة التي تزداد بزوغاً .. فكرة أن علينا ديناً ليس فقط قبل أنفسنا وقبل سعادتنا الفردية بل كذلك قبل الناس وقبل الوطن وقبل الإنسانية بأسرها" [١٠] ويبين

---

(٨) إيجور كون (محرر) معجم الأخلاق دار التقدم موسكو ١٩٨٤ ص ٤١/٤١٣.

(٩) نشر كانط ١٧٩٧ بحثين الأول "المبادئ الأولى الميتافيزيقية لمذهب الحق" الثاني "المبادئ الأولى الميتافيزيقية لمذهب الفضيلة" ولما نشرهما ذكر أنهما يؤلفان الجزء الأول والثاني من مؤلف مشترك هو "ميتافيزيقا الأخلاق" في جزءين، ويتناول بدوي عرض ميتافيزيقا الأخلاق بالتفصيل في كتابه "الأخلاق عند كانط" ص ١٧١ وما بعدها.

(١٠) نضيف للدراسات الأخلاقية حول فلسفة كانط:

- د. السيد محمد بدوي، الفصل الرابع مذهب الواجب ٧٣ – ١٠٤ من كتابه "في الأخلاق النظرية والتطبيقية" دار الغصون لبنان ١٩٨٥.
- د. عبد الحميد مدكور: المبحث الخامس الأخلاق في الفلسفة الحدسية مذهب كانط ص ١٦٣ – ١٨٢ من كتابه دراسات في علم الأخلاق، مكتبة الشباب القاهرة ١٩٩٠.
- د. محمود حمدي زقزوق: الفصل الرابع، الفقرة الرابعة، نظرية الواجب عند كانط، ص ١١٨ – ١٢١ "مقدمة في علم الأخلاق" دار القلم الكويت ١٩٨٣.
- د. مصطفى حلمي: الفصل الثالث، فلسفة كانط الأخلاقية ص ١٠١ – ١٠٩ من كتابه الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإسلام، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٨٩.

بوتروا فى الفصل الثانى عشر من القسم الثالث فى كتابه عن كانط ما يمكن أن يكون لهذه النظرية من أهمية فى الوقت الحاضر وإلى أى مدى يمكن أن تتجاوب مع اهتماماتنا"(١١).

يهدف كانط كما يخبرنا فى مقدمة تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق إلى بيان المبدأ الأخلاقى الأعلى وتثبيت دعائمه، ومن أجل ذلك يبدأ بتحليل مفهوم "الإرادة الخيرة" ثم ينتقل إلى صياغة قوانين الأخلاق لينتهى عند مفهوم الحرية، وميتافيزيقا الأخلاق لن تستمد قوانين الأخلاق من الطبيعة الإنسانية ولا من عادات الناس بل من العقل ذاته مباشرة ولهذا فهى لا تستعين بعلم النفس ولا بعلم الإنسان. ويرى أن "الإرادة الخيرة" هى الشيء الوحيد فى هذا العام الذى يعد خيراً فى ذاته، وأن هذه الإرادة لا يحكم عليها من خلال نجاحها ونتائج أفعالها بل فقط من خلال مقصدها ومسعاها. والذى يجعل من إرادة ما إرادة خيرة هو مفهوم الواجب، فالإرادة الخيرة هى التى تفعل إقرار للواجب وليس وفقاً له فقط، لأن القيمة الأخلاقية للفعل إقراراً بالواجب ليست فى الهدف الذى يتوصل إليه بل يتعلق فقط بمبدأ الإرادة الذى لايخضع لأى موضوع من موضوعات الميل. ومن هنا يصبح الواجب هو ضرورة القيام بالفعل احتراماً "للقانون" وما يشكل الإرادة الخيرة هو أساساً خضوعها للواجب وليس تعارضها مع الميل. ولا يقصد كانط أن الميول سيئة ولكنه يرفض أن تشكل هذه الميول الإرادة ومبدأ الأخلاق. فهو لا يستبعد من الأخلاق الفعل الذى يساعد فى إنجازه ميل ما ولكنه يرفض الفعل القائم فقط على الميل، لأن الإرادة الخيرة هى التى تطيع الواجب مهما كان الميل.

ويحدد لنا الدكتور توفيق الطويل ذلك المبدأ الكانطى فى ثلاثة قضايا؛ الأولى أن الأفعال الإنسانية لا تكون خيراً لأنها صدرت عن ميل مباشر أو دفعت إليها

- د. إمام عبد الفتاح أمام: فلسفة الأخلاق، الفصل الخامس، أخلاق الواجب (ص ١٧٦ – ١٩٨) دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

(١١) إميل بوتروا: فلسفة كانط، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٧١ – القسم الثالث، أخلاق كانط ص ٢٩٤.

رغبة من تحقيق مصلحة شخصية بل تكون خيراً لأنها صدرت من أجل الواجب، حيث لا يكفى أن يكون الفعل مطابقاً في نتائجه لمبدأ الواجب بل يتحتم أن يجئ طبقاً للواجب. والقضية الثانية أن الفعل الذى يصدر عن الواجب يتضمن قيمته الخلقية التى تتوقف عن المبدأ أو القاعدة التى يؤدى الإنسان بمقتضاها واجبه. أما القضية الثالثة فيستخلصها كانط من القضيتين السالفتين ومؤداها أن الواجب هو ضرورة العمل بوازع من احترام الواجب(١٢).

وهذا ما يعرضه كانط فى "نقد العقل العملى": إن احترام القانون الأخلاقى هو شعور ينتجه مبدأ ذهنى، وهذا الشعور هو الوحيد الذى نعرفه قبلياً ونستطيع أن ندرك ضرورته .. أن احترام القانون الأخلاقى هو الدافع الوحيد .. وهو يعنى وعينا بخضوع الإرادة الحرة للقانون مع إكراه محتم لكل ميولنا يقوم به العقل، ومن هنا فالإرادة الخيرة هى التى تحدد موضوعياً بالقانون الأخلاقى وذاتياً بالاحترام. والوعى المشترك يدرك أن الفعل الخير أخلاقياً هو الفعل الذى تريده إرادة خيرة والذى يقوم به الإنسان انطلاقاً من احترامه للقانون. والإرادة الخيرة تفعل تبعاً لمسلمات يمكنها أن تكون كلية وهى موجودة عند كل كائن عاقل. ولكن هذا الوعى المشترك الذى يميز بدون عناء بين الخير والشر هو بحاجة إلى العلم لا ليستخرج منه بعض النصائح ولكن لكى يؤمن لتصرفاته وأحكامه النفاذ والاستمرار، ومن هنا ضرورة الانتقال من الوعى المشترك إلى ميتافيزيقا الأخلاق، التى هى محاولة لاستخراج ميتافيزيقا الأخلاق من الوعى المشترك الموجود ضمناً فيه. وهذا يعنى أن يجب تأسيس الأخلاق أولاً على الميتافيزيقا.

أن الوعى المشترك الذى يدرك ويعيش التعارض بين ما هو كائن وما يجب أن يكون يعنى أن القانون الأخلاقى هو قبلى، أى أنه موجوداً منطقياً قبل التجربة وهو الذى يحددها، ومن هنا فإن القانون هو قانون عقلى صالح لكل الكائنات وبالتالى للإنسان، أن كل شيء فى الطبيعة يعمل وفقاً للقوانين والإنسان وحده يعمل

(١٢) المرجع السابق ص ٣٨٣.

بواسطة تمثله للقوانين أى يعمل بواسطة مبادئ وهذا يعنى أنه يملك إرادة، ولأن العقل ضرورى لإيجاد الأفعال من القوانين فالإرادة ليست إلا عقلاً عملياً فهى الملكة الذى تختار ما يراه العقل علمياً ضرورياً أى خيراً. ولدى الإنسان يصبح القانون الأخلاقى قرار نابع من العقل الترنسندالى الكلى وصياغة ذلك تسمى أمراً. وهذا الأمر يعبر عنه بمصطلح واجب.

وقد عرض كانط فى الفصل الثانى من "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" لبيان الأمر الأخلاقى وإمكان وجوده أو استحالته. ويرى أن الأمر يفترض وجود كائن عاقل لديه القدرة على أن يتصرف وفقاً لفكرته عن القوانين أو المبادئ. ويصنف الأوامر لبيان ما هو الأمر الخلقى فيردها إلى ثلاثة تقابلها ثلاثة مبادئ موضوعية وثلاثة أنواع من الخير. فهناك مبادئ موضوعية مشروطة مقيدة بإرادة غاية. وعن هذه المبادئ تصدر الأوامر المشروطة Hypothetical or Conditional وهذه الأوامر تأمرنا بأداء أفعال تعتبر خيرا "كوسيلة" لغاية أردناها بالفعل أو قد نرغب فى تحقيقها. فإذا كانت الغاية بحيث يريدها كل كائن عاقل بطبيعته سميت أوامر عملية وكانت الغاية تحقيق سعادته الشخصية. وهناك مبادئ غير مشروطة يستجيب لها بالضرورة كل كائن ناطق وهى غير مسبوقة بإرادة غاية بعيدة، هذه المبادئ تفسح المجال لظهور الأوامر المطلقة Categorical absolute وصيغتها العامة ينبغى أن أفعل كذا لذاته بغير شرط وهذه وحدها هى الأوامر الأخلاقية المطلقة وتصاغ على الشكل التالى: "لا تفعل إلا بما يتفق مع القاعدة التى تمكنك فى الوقت نفسه من أن تريد لها أن تصبح قانوناً عاماً" أن الأمر المطلق عام وكلى. وهذه الصياغة للأمر المطلق صورية ولا تحتوى على أى مضمون مادى، وهى المبدأ الصورى لكل الواجبات لأنها تسمح باستنتاج كل المسلمات التى تنطلق فيها أفعالنا الأخلاقية. ويستنبط كانط من صورية الواجب ثلاث قواعد عملية تعين الإنسان على أن يحدد نوع الأفعال التى يأتيها[١٣].

---

(١٣) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية القاهرة الطبعة الثالثة ١٩٧٦ ص ٣٩٠ – ٣٩٣.

والأمر المطلق يوجب علينا أن نتصرف وفقاً لقانون عام يقول فى صيغته الإيجابية "افعل طبقاً لقاعدة تستطيع فى نفس الوقت أن تريد جعلها قانوناً عاماً"، هنا يتوجه المبدأ الكلى نحو مادة ما، أى الطبيعة التى هى نظام للموضوعات تتحكم بها قوانين كلية ضرورية. وعلى الواجب أن يكون بالنسبة للفعل ضرورة عملية غير مشروطة إذن عليه أن يتوجه إلى كل الكائنات العاقلة ومن هنا فهو أيضاً قانون لكل إرادة إنسانية فتصبح الإرادة هكذا ملكة تصمم من تلقاء ذاتها الفعل وفقاً لتمثلها بعض القوانين. ولكن الإنسان وكل كائن عاقل هو غاية فى ذاته وليس مجرد وسيلة تتحكم به الإرادة كما تشاء. ولهذا السبب تصبح الصياغة الثانية كما يلى: "افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى شخص كل إنسان سواك بوصفها دائماً وفى الوقت نفسه غاية فى ذاتها ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجردة وسيلة".

أما الصياغة الثالثة فتقوم على مفهوم الاستقلال، الذى هو مبدأ كرامة الإنسان وكل طبيعة عاقلة، أن مبدأ كل تشريع عملى يكمن موضوعياً فى القاعدة، وفى صورة الكلية التى تمكنها من أن تكون قانوناً وذاتياً تكمن فى الغاية وموضوع كل الغايات هو الكائن العاقل كغاية فى ذاته، ومن هنا ينتج المبدأ الثالث للإرادة كشرط مطلق لانسجامها مع العقل الكلى، أى فكرة إرادة كل كائن عاقل متمثلة كإرادة تسن تشريعاً كلياً. ومن هنا يفهم أن الإرادة تخضع للقانون لأنها هى التى تحدده. وهذا هو مبدأ الاستقلال الذى يصاغ على الشكل التالى: "أفعل بحيث تعد الإرادة نفسها واضعة لتشريع عام تخضع هى أيضاً له". هذه الصياغة تعبر عن الاستقلال. أما بالنسبة لها كمبدأ أساسى للأخلاق، إن إرادة الكائن العاقل بصفته عاقلاً هى ارادة مستقلة. أما بالنسبة للإنسان الذى هو كائن عاقل وحسى فى نفس الوقت فإن الأمر يختلف فبصفته كائناً حياً عليه أن يخضع للقانون وهو من هذه الناحية مستقل. فالإرادة الإنسانية حين تخضع لأمر العقل فهى تخضع لذاتها، ومعنى الاستقلال هو تثبيت عقلانية القانون الذى هو من صنع العقل. والإرادة ليست مستقلة إلا لأنها عاقلة. ومن هذا المبدأ يستخرج كانط ما يسميه مملكة الغايات.

إن مملكة الغايات على الصعيد الترنسندالى مثل مملكة الطبيعة على الصعيد الفيزيائى وهى تسير بالقانون الأخلاقى، قانون العقل. إنها مملكة الكائنات التى هى غايات بذاتها، كائنات عاقلة متحررة من الطبيعة. فالأخلاق هى الشرط الوحيد الذى يجعل من الكائن العاقل غاية فى ذاته. وإيجاد مملكة الغايات يتم عن طريق التشريع النابع من أشخاص بوصفهم أعضاء فى هذه المملكة مما ينتج عنه أن كل إنسان يفعل حسب مسلمات تعتبر غاية فى ذاتها وتعتبر كل كائن عاقل آخر غاية فى ذاته أيضاً وذلك هو ما يجعل من الإنسانية ملكة الغايات.

لقد طرح كانط فى البداية مفهوم الأمر المطلق، ولكنه لم يبين لنا إمكانية وضرورة هذا الأمر الذى هو قضية تأليفيه قبلية. وهذه المسألة هى موضوع القسم الثالث من "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" القائم على نقد العقل العملى الخالص. وينبغى أن نحدد ما هو المفهوم الترنسندالى القبلى الذى يفسر التأليف الأولى من الإرادة والقانون الأخلاقى أو يربط بين الإرادة والعقل. هذا المفهوم هو الحرية. فالحرية هى خاصية الإرادة التى هى قانون ذاتها "لأن إرادة حرة وإرادة خاضعة للقانون الأخلاقى هما نفس الشىء. هنا يجب أن نؤكد أن الحرية هى خاصية الإرادة عند كل كائن عاقل فتصبح مفتاحاً لفهم الاستقلالية والأمر المطلق معاً. فالحرية هى كائن عاقل يتبع القوانين الأخلاقية. وهى "الحرية" لا تحمل على إرادة الإنسان إلا لأنه العالم الحقيقى والعالم الحسى التجريبى فنحن نعتبر أنفسنا أحرار حين نكون أعضاء فى العالم العقلى ونقر باستقلال الإرادة والأخلاق التى هى نتيجة لها وحيث تتمثل ذواتنا الواجب وتخضع له فنحن ننتمى للعالم الحسى والعالم العقلى فى نفس الوقت. والأمر المطلق صيغة قانون الواجب وهو قرار من العقل وهذا يعنى أن الأمر المطلق يفترض بالضرورة عدم استيعاب الإنسان داخل حتمية الطبيعة وهنا تكمن فكرة الحرية.

ويشير ايجوز كون فى معجم الأخلاق عند حديثه عن كانط أنه وإن كانت نظرته إلى الأخلاق نظرة مثالية إلا أنه قدم الكثير للكشف عن خصوصية الأخلاق وتحديد موضوعها وتجاوز النزعة الطبيعية والفصل بين الأخلاق والسيكولوجيا. وهو

يعرف الأخلاق بأنها مجال الحرية الإنسانية المتميزة عن ميدان الضرورة الخارجية والسببية الطبيعية. ويرى أن تعريف الأخلاق بأنها مجال الضرورى الذى يتسم بالكلية (الأمر المطلق) تعريفاً صحيحاً من حيث المبدأ إلا أنه لا يرتكز فى فلسفة كانط إلى فهم الطبيعة الاجتماعية للأخلاق، وهو لا يبين خصوصية العلية فى الأخلاق ويؤدى إلى المعارضة بين الضرورى وبين الضرورة الاجتماعية التاريخية"(١٤).

ولا تكتمل نظرية كانط الأخلاقية إلا بالإجابة عن السؤال ماذا آمل؟ وهو يصاغ كما يلى إذا فعلت ما يجب على أن أفعل فبماذا يسمح لى أن أمل؟ هنا يدخل كانط مفهوم السعادة التى هى حسب نظريته الأخلاقية نتيجة وليست هدفاً للفعل وهو يربط بين مفهوم السعادة ومفهوم الفضيلة - ولن يتضح ذلك إلا من خلال بيان مفهوم كانط للخير المطلق. والخير المطلق مفهوم مزدوج فهو من جهة غاية الأخلاق وكمال الإرادة ومن جهة ثانية هو السعادة التى هى نتيجة الإرادة، أن ثنائية الميول الطبيعة والإرادة الخالصة كما يخبرنا كانط مثل كل ثنائية تبحث عن مبدأ توحيدها، هذا المبدأ هو فكرة شمولية موضوع العقل العملى أى الخير المطلق.

ومن هذا التفسير لمفهوم الخير المطلق يستنتج كانط ثلاث مصادرات فى العقل العملى هى: خلود النفس، ووجود الله، وحرية الإرادة. ويرى أن الله وخلود النفس فرضيتان مسموح بهما بالنسبة للفلسفة النظرية لكنهما ضروريتان بالنسبة للفلسفة العملية وهما لا يشكلان بالتالى موضوعاً للعلم بل موضوعاً للإيمان العقلى ودور هذا الإيمان لا يقل عن دور العلم بل يفوقه لأنه يمنحنا السعادة. ويفيض كانط فى بيان ذلك بأمثلة كثيرة فى ميتافيزيقا الأخلاق.

وقد تعرضت فلسفة كانط الأخلاقية لحملات من خصوم نزعته العقلية وهى تتحدد فى الآتى:

النزعة الصورية formalism التزمت أو التشديد regorism فهو يقدم لنا

---

(١٤) المرجع السابق، راجع صفحات ٣٩٧ - ٤٠٣.

قانوناً أخلاقياً أشد مما يتطلب الحس الخلقى ويبدو ذلك فى استبعاد العواطف والميول، تحريم الاستثناء من القاعدة الأخلاقية، الفصل بين العقل والحساسية، لقد وجهت إليه الانتقادات من كل صوب فقد انتقده كل من: فردريك شيلر وجويو ونيتشه وغيرهم إلا أن الموقف المتميز فى فهم ومناقشة وتطوير فلسفة كانط الأخلاقية يأتى من هيجل الذى أعجب بفلسفته وتأثر بها ثم أخذ يكمل ويطور آراء كانط كما سيتضح الفقرات التالية:

ثانياً : تطور تفكير وكتابات هيجل الأخلاقية :

لا يكفى فى دراستنا هذه التى نعرض فيها للأخلاق الهيجلية بيان هذه الفلسفة فى صورتها المكتملة فى أصول فلسفة الحق، وفيما كتبه عن الروح الموضوعى فى موسوعة العلوم الفلسفية، لكن علينا أن نتابع تطور اهتمامات هيجل الأخلاقية منذ كتاباته المبكرة وصولاً إلى الفينومينولوجيا واكتمالاً فى فلسفة الحق، حيث يظهر لنا تعدد كتابات هيجل واتصالها واستمرارها الاهتمام الكبير الذى أولاه للأخلاق من جهة وحواره مع الاتجاهات الأخلاقية من جهة ثانية، ويظهر لنا نقد هيجل لهذه الاتجاهات جهده من أجل بناء مذهبه الأخلاقى الخاص. يرى ر.هايم R.HAYM فى "هيجل وعصره": "إن هناك استمرارية واتصال بين كتابات الشباب وكتاباته الناضجة" وإن لكتابات الشباب أهمية كبرى فهى "توصلنا إلى فهم أفضل للفلسفة الهيجلية، كما نجد بها بدايات عدد من الأفكار التى ستستمر بعد ذلك فى مذهب هيجل"[١٥] ويرى روسكا أنه من الصعب وصف تلك الأعمال باللاهوتية إلا بالمعنى الواسع، فإن ما يستولى على فكر هيجل الشاب ليس المشكلات اللاهوتية، بل أن الفيلسوف والمؤرخ هو الذى يخوض فى مسائل الفلسفة العملية وعلم الاجتماع والتاريخ والسياسة"[١٦].

لقد كان لدى هيجل اهتماماً ثابتاً بالموضوعات الأخلاقية والسياسية

---

(١٥) ايجور كون: مادة كانط ص ٣١٣ - ٣١٤.
(١٦) د. روسكا ومدخل تمهيدى لكتاب هيجل: "حياة يسوع"، ترجمة جرجس يعقوب، دار التنوير، بيروت لبنان ١٩٨٤ ص ١٢.

والكتابات التى نذكرها هنا هى تلك التى تحددت من خلال مناقشته "للأحوال الراهنة لولاية فرتمبرج" ١٧٩٧ ونقد لاتحاد ألمانيا، وما كتبه عن مشروع إصلاح التشريع الإنجليزى، وهذه الأعمال التى نشرها لاسون Lassom ذات صفة عملية وإن كانت ذات اهتمام فلسفى غير مباشر ويذكر لنا روسكا المؤثرات التى تأثر بها هيجل الشاب مثل إعجابه باليونان وحركة التنوير بالإضافة إلى تأثير هام للغاية هو تأثير كانط يقول: "لقد اتخذ فكر هيجل مظهراً كانطياً خالصاً، تحت التأثير المباشر لكتاب كانط "الدين فى حدود العقل وحده" حتى وإن أثر هذا الكتاب عليه كان عظيماً، فالمسألة الأساسية التى تهمه مسألة خلقية"[١٧] ويمثل كتاب "حياة يسوع" ١٧٩٥ مرحلة هامة من مراحل تفكير هيجل وهى المرحلة التى كان فيها واقعاً تحت التأثير المباشر لكتاب كانط "الدين ....." حيث كان اهتمامات هيجل أخلاقية وليست تاريخية. لقد تصرف هيجل بحرية لا تحسب حساب لنص الأناجيل فأعطاها معنى كانطياً تماماً فتحولت تعاليم المسيح إلى أخلاق كانطية. لقد تبنى هيجل فى هذه المرحلة رأى كانط فى أن الاصطلاح الخلقى هو الغاية الحقيقية لكل دين عقلى. وأخذ يؤكد على قدرة العقل البشرى على أن يفرض ناموسه على نفسه لقد كتب هيجل "حياة يسوع" ليظهر المسيح بصورة المصلح وكأنه داعية للأخلاق العقلية، مما جعل دلتاى يرى فى هذا العمل دراسة أخلاقية خالصة تأثر فيها هيجل بأستاذه كانط. ولهذا السبب فقد اعتبر الأخلاق مؤسسة فى جوهر العقل" إلا أن موقف هيجل من كانط لم يستمر إلا لفترة،قصيرة وكتابه "نقد المسيحية الوضعية" الذى كتبه فى نفس العام يدل بوضوح على اتجاه إلى التحرر من هذا الموقف.

لقد بدا اهتمام هيجل الأخلاقى منذ فترة برن حيث تناول بالدراسة الصلة بين الدين والأخلاق ليبين ما للأول من دور فى الأعلاء من شأن القيم الأخلاقية وأن كان يرفض رد الدين إلى الأخلاق فلا يمكن تفسير المسيحية تفسيراً أخلاقياً خالصاً حيث أن قواعدها وعقائدها لا تستطيع بمفردها تحريك الإرادة بل يجب أن يضاف إليها إيماناً عملياً بالمسيح وبينما يحيل التفكير على المثل الأعلى الأخلاقى إلى حقيقة موضوعية فإن المسيحى ينظر للمسيح على أنه تجسيم للمثل الأعلى

(١٧) المرجع السابق ص ١٤.

الأخلاقى وإن كان البعض قد أحال المسيحية إلى شريعة جامدة مغفلين بذلك الجوهر أو الروح وهو العنصر الأخلاقى لها. ويهمنا هنا ما كتبه هيجل فى "روح المسيحية ومصيرها" خاصة الجزء المتعلق بتعاليم المسيحية الأخلاقية:

١- الخطبة على الجبل مقابل القانون الموسوى، ومقابل الأخلاق عند كانط.
٢- الحب كتسامى العدالة القانونية وتوافق القدر(١٨).

وينبغى علينا هنا أن نشير إلى فكرة المحبة، فقد أدى اهتمام هيجل بالمشكلة الدينية إلى بحثه مشكلة الحب حيث يهتم بتحليل الحب من أجل بيان ما يحتوى عليه من انتصار على الفردية والأنانية، والشذرات التى بقيت لنا من دراسات هيجل تدلنا على أنه شرع منذ مرحلة فرنكفورات فى تجاوز كانط وتخطى الثنائية الكانطية خاصة فى دراسته "نقد ميتافيزيقا الأخلاق لكانط" ١٧٩٨. ويعود هيجل إلى المحبة فى حديثه عن روح المسيحية حيث يربط بينها وبين فكرة المصير "وفكرة تصالح المتناهى مع اللامتناهى" ساعياً إلى إقامة تعارض بين الأخلاق المسيحية والأخلاق الكانطية، فالأخلاق الكانطية "عبودية باطنية" حيث يجعل كانط من الفضيلة خضوعاً للقانون، وتعدد الظروف التى يحيا فيها المرء تستلزم قوانين متعددة تصدر عنها فضائل متنوعة، وهذا التعدد يؤدى إلى الصراع بين الواجبات ولا سبيل للتغلب على هذا الصراع إلا باتخاذ مبدأ واحد لكل أفعالنا يرفع التعارض والصراع. "والمحبة" هى هذا المبدأ الواحد. ومن هنا نرى أنه بينما تعددت الفضائل فى الأخلاق الكانطية فقد اتسمت الأخلاق المسيحية بطابع واحد قوامه مبدأ المحبة، فالمحبة المسيحية كما عند هجيل هى المبدأ الذى يضم الفضائل المتعددة عن كانط (١٩).

وفى مرحلة يينا لم يقتصر اهتمام هيجل على دراسة فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح بل قد امتد أيضاً إلى دراسة فلسفة الأخلاق والسياسة وقد ظهر ذلك فى

(١٨) راجع روسكا المرجع السابق ص ١٧، ١٨ وراجع عرض د. حسن حنفى لكتاب كانط: "الدين فى حدود العقل وحده" قضايا معاصرة فى الفكر الغربى المعاصر دار الفكر العربى، القاهرة ط٣ ١٩٨٨ ص ١١٧ - ١٥١.
(١٩) د. زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة دار مصر للطباعة القاهرة ص ٤٣، ٩٩.

المجموعة الثانية من مؤلفاته التى تتكون من عملين مبكرين فى الأخلاق طبع أولهما فى الصحيفة النقدية للفلسفة تحت عنوان "مقالة فى الحق الطبيعى" والثانى مخطط "نسق الأخلاق" الذى يدرس النشاط العملى للإنسان بصفة عامة [٢٠] وهو يرى أن جوهر النشاط الإنسانى إنما هو مشاركة أفراد الجماعة فى حياة متعالية هى حياة الفكر والروح Geist ولهذا يعارض هيجل فلسفة كانط العملية التى تقوم على مبدأ الواجب لكى يجعل من الفعل الأخلاقى فعلاً يقوم على اندماج الفرد فى حياة الكل ما دام الفرد لا يخرج عن كونه عضواً فى جماعة معينة. وهذين العملين لهما أهمية كبرى بالنسبة لتطور فكر هيجل لأنهما توضحان رويته فى مرحلة النشأة، حيث كان تحت تأثير شيلنج وإن كان "نسق الأخلاق" عمل غاية فى الصعوبة إلا أنه يمثل مرحلة تجاه تطور هيجل المستقل عن غيره من الفلاسفة [٢١].

وتتكون المجموعة الثالثة من أعمال هيجل الأخلاقية والسياسية من مجلد واحد هو "فينومينولوجيا الروح" ١٨٠٧، الذى يقدم لنا فكر هيجل الخاص، فالروح تظهر وتتقدم من مرحلة إلى أخرى حتى تصل إلى الروح الأخلاقى، إن فينومينولوجيا الروح مرحلة هامة فى الأخلاق الهيجلية لا يمكن تغافلها ويرى ريبرآن أن الفينومينولوجيا وإن كانت تتناول بالتحليل مراحل تجلى الوعى فى تعاملها مع الوقائع فإن التطابق بينها وبين فلسفة الحق ليس كاملاً، لأن الأخيرة تتعامل مع موضوعات الوعى الأخلاقى ليس فى تجسدها المعروف باعتبارها ظاهريات للوعى لكن عبر علاقتها المتداخلة كمقولات للعالم. وهناك بالطبع اتفاقاً بينهما يستحق النظر، هو أن هذه المقولات هى فى نفس الوقت عناصر موضوعية تتحقق فى العالم الخارجى، ومع ذلك فهو يحذر من القول بتطابق خطوات كل من العملين، ومع ذلك فإن تحليل الوعى الأخلاقى فى الفينومينولوجيا يفيد فى فهم كيفية تحقق الإرادة الأخلاقية فى الواقع كما تقدمها فلسفة الحق [٢٢].

---

(20) Hegel: Early Theological writings, Trans. T.M. knox Uni, of pennsyf van a press, Philadelphia 1971, pp. 205 - 53.

(٢١) د. زكريا إبراهيم : هيجل ص ٦٠.

(٢٢) راجع عرض هربرت ماركوز لنسق الأخلاق فى العقل والثورة ترجمة د. فؤاد زكريا - الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

لقد حرص هيجل فى فينومينولوجيا الروح على توضيح موقفه من النقد الكانطى ويخصص فى فصل الروح فى الجزء الثانى من الفينومينولوجيا صفحات طويلة لدراسة الأخلاق الكانطية حيث يحدثنا عن النظرة الأخلاقية للعالم [٢٣]. عارضا فلسفة كانط العملية فى صورة نظرة شاملة إلى الكون، نظرة يتخذ فيها الوعى البشرى مطلقه من الواجب المحض. وبعد أن سعى على امتداد الفينومينولوجيا للتغلب على التناقض بين الوجود والمعرفة وإلى القبض على جملة الواقع التاريخى العينية فهو لا يستطيع أن يقبل اشتراط واجب فارغ أكثر مما قبل مثالية العقل الخالص التى لا محتوى لها، أن مبدأ الكلية الكانطى لا يمكنه أن يعطى أى تحديد للقانون الأخلاقى وهيجل عازم على المضى من أخلاق الأمر القطعى إلى أخلاق تعيش فى التاريخ[٢٤].

ويمكن أن نشير إلى دراسة أخرى هى "التمهيد" Propaedeutik وهى مخطوط المحاضرات التى قام بتدريسها من ١٨٠٨ – ١٨١١ لطلاب الجميزيوم فى نورنمبرج والتى فسر فيها الفلسفة تفسيراً أخلاقياً.

وقد ظهر ١٨١٧ العرض الكامل لفلسفة هيجل الخلاقية، فى "موسوعة العلوم الفلسفية" الذى يقدم عرض موجزاً لمجمل قضايا فلسفة هيجل [٢٥]. وفى عام ١٨٢١ نشر هيجل موجز محاضرات "أصول فلسفة الحق" – وكان آخر عمل ظهر له فى حياته – يعرض فيه بتوسع للأجزاء الأخلاقية والسياسية فى الموسوعة. وبالطبع هناك اتفاق بين كل من العملين ذوى الأهمية الكبرى فى تناول أخلاق هيجل وهما يصوران لنا "الأخلاق الهيجلية" فى صورتها الكاملة.

ثالثاً : الأخلاق العينية (الاجتماعية) عند هيجل :

تمثل الأخلاق ما يطلق عليه هيجل الروح الموضوعى الذى نصل إليها

---

(23) H. Reybym: gbid, p.
(24) Ibid.
(25) J. Hypolite, Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of spirit pp. 467 - 90.

بالانتقال من علم المنطق إلى فلسفة الطبيعة إلى فلسفة الروح، حيث نصعد من الروح الذاتى **(الذى يشمل علم الإنسان وفينومينولوجيا الروح وعلم النفس)** إلى الروح الموضوعى وهو محور دراستنا فى هذه الفقرة، والذى يشمل **(الحق المجرد، الأخلاق الذاتية، الأخلاق الاجتماعية)** حتى نصل إلى الروح المطلق الذى يتجلى فى الفن والدين والفلسفة. والحقيقة أن فلسفة الروح هى الجزء الجدير بأن ينتزع الإعجاب من المذهب الهيجلى كما يوضح برييه Brehier فى حديثه عن هيجل فى كتابه تاريخ الفلسفة، وهو يرى أن موضوع فلسفة الروح الهيجلية هو إلى حد ما موضوع العلوم التى تسمى بالفرنسية العلوم الأخلاقية Sciences Morals وبالألمانية Geisteswissenschaften علم النفس، الحقوق، التاريخ، علم الاجتماع، أما الجزء الآخر فيشمل الأخلاق والفن والدين والفلسفة، ويلاحظ برييه أن هيجل لا يغير مسلكه بانتقاله من المجموعة الأولى إلى الثانية فهو يدرس موضوعات المجموعة الثانية مثل الأولى بصفتها إشكالات ضرورية لحياة الروح وليس المهم عنده إعطاء توجيهات خلقية وجمالية ودينية بل كما فى القسم الأول فهم علة هذه الوقائع الروحية وماهيتها[٢٦].

لكى نتناول الأخلاق الهيجلية علينا أن نتوقف أمام ما جاء فى كتابه "أصول فلسفة الحق" وهو تفصيل وتوضيح لما قدمه فى موسوعة العلوم الفلسفية عن الروح الموضوعى. ويقصد هيجل بكتاب فلسفة الحق Philosophie des Rechtes الأخلاق كما يخبرنا فى ملحق الفقرة [٢٧] يقول: "حين نتحدث عن الحق Recht فإننا لا نقصد فقط ما يفهم عادة من هذه الكلمة، أعنى القانون المدنى لكننا نعنى بها أيضاً الأخلاق أو الأخلاق الذاتية، والحياة الأخلاقية وتاريخ العلم فهى كلها تندرج ضمن الموضوع الذى نبحثه [٢٨]. والمقصود بالحق هو الوجود الذى يجسد الإرادة

(٢٦) جارودى: فكر هيجل. ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت د.ت ص ١٣٧

(٢٧) قدم د. إمام عبد الفتاح إمام ترجمة الجزء الأول من "موسوعة العلوم الفلسفية العربية" ونشر ضمن سلسلة المكتبة الهيجلية الصادرة عن دار التنوير، بيروت لبنان.

(٢٨) إميل برييه: تاريخ الفلسفة، القرن التاسع عشر، ترجمة جورج طرابيشى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٥ ص ٢٠٠.

الحرة ومن ثم فإن الحق حسب تعريفه هو الحرية بوصفهما فكرة يقول هيجل فى الفقرة [٤] "أساس الحق هو الروح بصفة عامة ومجاله الخاص، ونقطة بدايته هى الإرادة. والإرادة هى التى تكون حرة بحيث تشكل جوهر الحق وغايته فى أن معاً. فى حين أن نسق الحق هو مملكة الحرية وقد تحققت بالفعل أو هو عالم الروح وقد خرج من ذاته نفسه على أنه طبيعة ثانية"[٢٩].

ويلخص هيجل فى الفقرة [٢٣] مراحل تطور الإرادة الحرة في ثلاثة مراحل: الأولى إرادة مباشرة ويكون مفهومها فى هذه الحالة مجرداً حيث الشخصية وتجسدها هو الشيء الخارجى المباشر، وتلك هى دائرة الحق المجرد أو الصورى. الثانية إرادة منعكسة ترتد إلى ذاتها من تجسيدها الخارجى تتصف بالذاتية مقابل الكلى العام وتلك هى دائرة الأخلاق الذاتية والثالثة تتكون من وحدة هاتين "فكرة الخير: وهى لا تدرك في الفكر فقط لكنها تتحقق فى الإرادة المنعكسة على ذاتها مع العالم الخارجى معاً وتلك الفكرة فى وجودها المطلق هى دائرة الحياة الأخلاقية. وبنفس الطريقة تنقسم الحياة الأخلاقية على النحو التالى:

(أ) الروح الطبيعى (الأسرة).

(ب) روح منقسمة وظاهرية (المجتمع المدنى).

(ج) الدولة بوصفها حرية كلية وموضوعية [٣٠]. ويميز هيجل هنا بين "الأخلاق الذاتية" و "الأخلاق الاجتماعية" فالأولى Moralital هى الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير وهى ما يفهم عادة من كلمة الأخلاق والأخلاق الاجتماعية sinlokat تعنى الحياة الاجتماعية وما فيها من مؤسسات ومنظمات كالأسرة وغيرها ويرى هيجل أن الأولى أخلاق مجردة أما الأخلاق العينية أو النظام الاجتماعى العقلى حيث تزودنا المؤسسات والمنظمات الاجتماعية وما فيها من قوانين

(٢٩) هيجل: أصول فلسفة الحق، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ص ٢٩٤.

(٣٠) هيجل: المصدر السابق، ص ١٠٦، ١٣٨.

بالمضمون الذى يفتقر إليه الضمير الحى [٣١].

فى مرحلة الحق المجرد تظهر الشخصية كأساس لهذا الحق حيث للإنسان حقوق على جميع الأشياء يستمدها من كونه شخصاً أى "وعيا ذاتيا لا متناهيا" وينقسم الحق المجرد إلى ثلاثة أقسام هى: الملكية، التعاقد، الخطأ. فالشخص بما هو كذلك له حق مطلق على الأشياء أن فكرة الشخصية وحدها هى التى تتضمن حق الملكية وتتضمن الملكية ثلاث لحظات هى: (أ) فعل الحيازة واستخدام الشىء ونقل الملكية للغير. التى تمهد للقسم الثانى وهو التعاقد ثم الخطأ، الذى يظهر فى (أ) خطأ غير متعمد. (ب) النصب والاحتيال. (ج) الجريمة. ومع عقاب الجريمة التى يبلغ فيها الحق المجرد ذروته تنبثق أخلاق الضمير. وهذا ينقلنا إلى الأخلاق الذاتية.

وفى الأخلاق الذاتية تنتقل الإرادة من الخارج إلى الداخل فبعد أن كانت فى "الحق المجرد" موجود فى شىء خارجى تعود فى الأخلاق الفردية إلى نفسها فإذا كان القسم الأول يمثل موضوعيتها فهذا القسم يمثل ذاتيتها "أن الحرية أو المبدأ الضمنى للإرادة يمكن أن يصبح واقعياً بالفعل فى الإرادة بوصفها ذاتية فحسب".... وعلى ذلك كما يقول هيجل فإنه الدائرة الثانية وهى الأخلاق الذاتية تصور الجانب الواقعى للفكرة الشاملة للحرية" [٣٢].

وتنقسم الأخلاق الذاتية إلى ثلاثة أقسام هى:

(١) الغرض والمسئولية [٣٣].
(٢) النية والرفاهية [٣٤].
(٣) الخير والضمير [٣٥].

---

(٣١) المصدر السابق، ص ١٤٣ - ١٤٤.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

تعتمد المسئولية على الغرض فحق الذات الأخلاقية هو أن ينسب إليها فقط تلك النتائج التى تكمن فى إرادتها ومعرفتها السابقة. وكما يوضح لنا أمام عبد الفتاح فإن حق الذات – أساس الأخلاق الذاتية – هو أنه ينبغى أن تكون مسئولة فقط عن ما هو موجود فى غرضها(٣٦). والنية هى الثانية وهى أكثر موضوعية من العرض لأنها مضمون الفعل وهى تضع فى الاعتبار الصلات الموضوعية التى تغاضت عنها المرحلة السابقة حيث نكشف صراحة عن سبب الفعل. وفى اللحظة الثالثة حيث يدعى الفرد أن مصدر فعله موجود وأنه يهدف إلى غاية وأن هذه الغاية تتفق مع الاستقلال والحرية التى يزعمها، والغاية التى يكرس نفسه لها لابد أن تكون له قيمة مطلقة ولابد أن تكون مرغوبة فى ذاتها ولذاتها وهذه الغاية المطلقة هى فى النهاية جوهر الإرادة الأخلاقية وهى الخير.

وإذا انتقلنا إلى الأخلاق الاجتماعية أو الحياة الأخلاقية فنحن نصل إلى القسم الثالث فى فلسفة الحق الذى يجمع القسمين السابقين: الحق المجرد والأخلاق الذاتية ويشير جارودى فى كتابه "فكر هيجل" إلى أن "الحقوق المجردة هى الحقوق الرومانية وهى لحظة فى تحقيق الحرية، اللحظة الثانية هى الأخلاق الذاتية "إن حق خصوصية الذات فى أن تجد نفسها راضية، أو وهذا نفس الشيء حق الحرية الذاتية يؤلف النقطة النقدية والمركزية فى الفرق بين العصر القديم والأزمنة الحديثة هذ، الحق فى لا نهائيته معبر عنه فى المسيحية وهو يصير فيها المبدأ الكلى الواقعى جديد للعالم. هيجل هنا يمدح كانط على كونه تعرف على الإرداة الخالصة وينتقده لأنه اكتفى بوجهة النظر الأخلاقية المجردة دون بلوغ الأخلاق الاجتماعية" وهذه الأخلاق هى مفهوم الحرية الذى صار المحتوى الموضوعى لهذه الأخلاق العينية (٣٧). وتنقسم الأخلاق الاجتماعية إلى الأسرة والمجتمع المدنى والدولة.

والأسرة هى علاقة طبيعية سابقة على الوعى وهى أساس لكل علاقة إنسانية والأسرة هى جوهر الحياة الأخلاقية باعتبارها طبيعية أى بوصفها مجرد

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

(٣٧) هيجل: أصول فلسفة الحق ص ٣٤.

واقعة عارية بسيطة مباشرة وهى تكتمل عند هيجل فى لحظات ثلاثة هى الزواج وملكية الأسرة أو داخلها وتربية الأطفال. وكما أن "الروح" تنبثق من أعماق "الطبيعة" فإن الروح الأخلاقى أو "روح المدنية" ينبثق من أعماق "الحياة العائلية" ولئن كنا هنا بازاء تقابل واضح بين الفردى والكلى بين الأسرة والشعب إلا أن هذا التقابل لم يصل بعد إلى درجة التعارض.

وبعد الأسرة المجتمع المدنى التى يعتمد منطقياً على تفكك الأسرة، أن تفتت الأسرة إلى أشخاص خاصين مستقلين يقودنا إلى لحظة جديدة فى تحقيق الحرية، اللحظة يدعوها هيجل "المجتمع المدنى" أى مجمل الأفراد المشتركين فى الحياة، الاقتصاد، نظام التنافس الرأسمالى [٣٨] واللحظات التى يتكون منها المجتمع المدنى هى:

(أ) نسق الحاجات.
(ب) تنظيم العدالة.
(ج) الشرطة والنقابة.

والدولة هى غاية الأخلاق الاجتماعية وتتكون من الأسرة والمجتمع المدنى ومعها تصل الفكر الأخلاقية التى تحققها الفعلى. فالدولة هى التحقق الفعلى للفكرة الأخلاقية، أنها العقل الأخلاقى بوصفه إرادة جوهرية تظهر وتتجلى أمام ذاتها وتعرف وتعقل ذاتها" فالدولة بها هى حقيقة واقعية للإرادة الجوهرية حقيقة واقعية يملكها الفرد فى ضميره الفردى الخاص المتعالى إلى كليته، هذه الدولة هى المعقول بذاته ولذاته. هذه الوحدة الجوهرية هى هدف بذاتها مطلق وثابت، هدف تبلغ فيه الحرية حقها الأعلى بالإضافة إلى أن هذا الهدف النهائى يملك الحق الأعلى تجاه الأفراد التى واجبها الأول والأسمى أن تكون أعضاء فى الدولة. نحن نعلم أن الحق بالنسبة لهيجل سابق على الأخلاق وأن الأخلاق الصورية سابقة على الدولة التى هى التعبير الواقعى عنه والمطاف الأخير الكامل. لكن هذا يعنى – كما يقول اريك فايل – أولاً أن قوانين الفرد وأخلاقه غير قابلة للتقادم، ويعنى ثانياً أن

---

(٣٨) جارودى:فكر هيجل ص ١٣٩.

قوانين وأخلاق الفرد هذه لا تكفى وهذا يعنى أخيراً أنه يجب البحث عن حقيقتها الواقعية (وليس عن زوالها) فى الدولة (٣٩).

ويدور بحث هيجل فى الدولة فى أقسام ثلاثة هى: البناء الداخلى للدولة (الدستور) ثانياً: علاقة الدولة بغيرها من الدول (القانون الدولى) ثالثاً: تطور العقل فى العالم وهو ما يسميه هيجل (بالتاريخ الكلى) ويوضح ميشيل ميتاس أن هيجل فى رده الأخلاق إلى القانون قد أعاد تقييم معنى ووضع السلوك الأخلاقى كله فلم يعد من الممكن بعد الآن النظر إلى الأخلاق على أنها نظرية تأملية أو نشاط مترو يقوم به الفرد .. ذلك لأن ما هو حق وما هو خير إنما يوجهه قانون الدولة، وبالتالى فلم يعد الضمير مصدراً للحكم الأخلاقى لأن الواجب بالمعنى الدقيق للكلمة هو ما تأمر به الدولة (٤٠). أن الدولة تقف فى أعلى مرحلة من مراحل الحق أنها الحرية فى أكثر صورها عينية وهى بهذا الاعتبار ليست تابعة إلا لشىء واحد فحسب، الحقيقة العليا المطلقة لروح العالم.

إن خصوبة وثراء ما ناقشه هيجل فى أصول فلسفة الحق من قضايا تتعلق بالقانون والأخلاق والدولة لفت انتباه المعاصرين من رجال السياسة والاجتماع إلى أفكاره، "إن ما أسماه هيجل بالروح أو العقل وما وصفه بأنه فوق العضوى أو الفردى قد أدى بعلماء الاجتماع إلى اكتشاف قارة جديدة للواقع ذلك هو الواقع الاجتماعى"(٤١) ويرى البعض أن فكرة "العقل الموضوعى" عند هيجل إنما تشبه فى إطارها العام فكرة "العقل الجمعى" عند دور كايم كما توحى بفكرة الثقافة كما يفهما عام الاجتماع الأمريكى خاصة عند كروبير kroeber"(٤٢) لقد اعترض هيرمان فاين H.Wein الأستاذ بجامعة جوتنجن على نظريات علماء الاجتماع فى العقل والثقافة مبيناً أن كل ما يسميه علماء الاجتماع "الاجتماعى" تارة و "الثقافى" تارة

(٣٩) المرجع نفسه ص ١٤٠.
(٤٠) هيجل: المرجع السابق ص ٤٥.
(٤١) أريك فايل: هيجل والدولة، ترجمة نخلة فريفر، دار التنوير، بيروت ١٩٨٦ ص ٣٦
(٤٢) ميشيل ميتاس: هيجل والديمقراطية، دار الحداثة، بيروت ١٩٩٠ ص ١٠٦

أخرى إنما ترجع جميعها إلى مقولة العقل أو الروح التى أوضحها هيجل"(٤٣).

رابعاً : نقد هيجل للأخلاق الكانطية :

لقد ظلت العلاقة مستمرة بين فلسفة كانط الأخلاقية وهيجل، الذى لم يتوقف عن النظر إليها والتعامل معها والكتابة عنها سواء بالإعجاب والإشارة والعرض والتوضيح أو بالنقاش والحوار أو بالنقد والتطوير ويشير أريك فايل إلى أن نقد هيجل لمفهوم كانط للأخلاق يرد فى كل مؤلفات هيجل من "الاختلاف بين مذهبى فشته وشلنج" حتى أخر طبعة من "موسوعة العلوم الفلسفية"، موضحا الخطوط العريضة لهذا النقض، من أن المعيار الخلقى هو معيار صورى بحت ولذا فإن الواجب يظل باستمرار مجرد واجب"(٤٤).

ويتضح من الكتابات الأولى التى بقيت من أعمال هيجل مدى اهتمامه بدراسة فلسفة كانط العملية، فهو يشيد بثورة كانط النقدية فى مجال الأخلاق ويعد الشعور الأخلاقى بمثابة الشعور الوحيد الذى يتحقق فيه عند كانط التطابق التام بين الشعور بالذات والشعور بالموضوع، إن كانط حين جعل الأخلاق الأساس فى تصوره للعالم فقد جعل من الوجود مجرد مصادرة أو قل ثمرة لحرية الذات الخلاقة وعلى ذلك فإن هيجل يرى أن كانط كان أول من استطاع أن يكتشف هوية الذات والموضوع فالفضل فى الفلسفة النظرية إنما يرجع إليه.

وإذا كان كتاب "حياة يسوع" يشكل مرحلة من الطريق التى قطعها الفكر الهيجلى بين عامى ١٧٩٠ - ١٨٠٠ هى المرحلة الكانطية الخالصة كما يخبرنا روسكا لقد اتخذ فكر هيجل مظهراً محضاً تحت التأثير المباشر لكتاب كانط عن الدين، فالمسألة الأساسية

---

(٤٣) د. قبارى إسماعيل: قضايا علم الاجتماع دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع حيث يعرض فى الفصل التاسع للأخلاق الجدلية عند هيجل، انتقادات لوجهة النظر الاجتماعية فى الأخلاق" ص ٢٣٩ - ٢٥٣.

(٤٤) يرى قبارى أن نظرية العقل الموضوعى عند هيجل إنما تفسر كل النظريات السيوسيولوجيا للثقافة عند مختلف الأنتربولوجية الثقافية أمثال كروبير وهرسكوفتزا Herskavits ورالف لنتون. ص ٢٤٧.

التى تهمه مسألة خلقية لكنه بخلاف كانط يعالجها تاريخياً، ومع ذلك فقد سعى إلى تجاوز فلسفة كانط "وإن كان لم يحارب منهج سلفه العظيم لكن حارب نتائجه"(٤٥). وتأتى محاولة "نقد ميتافيزيقا الأخلاق والعادات عند كانط" ١٧٩٨ لتوضيح ذلك. وينادى هيجل فى "روح المسيحية بالمحبة مقابل صوت الضمير عند كانط. حيث انتقد كانط وناموسه الخلقى وشرح دين المسيح بطريقة مختلفة عما فعله فى "حياة يسوع" فاظهر أن أخلاق يسوع ليست أخلاق القانون بل أخلاق المحبة.

ويفرد هيجل أجزاء طويلة فى الفينومينولوجيا لدراسة الأخلاق عند كانط ويتناول فى الجزء الثانى منها "النظرة الأخلاقية للعالم" حيث يعرض فلسفة كانط العملية فى صورة "رؤية شاملة للكون" رؤية يتخذ فيها الوعى البشرى "مطلقه" من الواجب المحض حيث المطلق هو ذلك الجهد الذى تبذله الذات للاستقلال عن الطبيعة المحسوسة. ويلاحظ أن هيجل ينتقل من الحديث عن الحرية المطلقة والإرهاب إلى الحديث مباشرة عن الروح المتيقن من ذاته أو الأخلاق، فالروح تنتقل جوهرها من خارجها ليصبح هو "الواجب المحض". "فهو ينتقل من الأشكال والنظم الاجتماعية والسياسية إلى نقد الأخلاق الكانطية بدلاً من أن يضع بين أيدينا صورة تركيبية لمجتمع سياسة جديد أو دولة ذات نظام اجتماعى جديد"(٤٦). ومن هنا يمكن القول أن نقد هيجل لا ينصب على الأخلاق الكانطية باعتبارها فلسفة لكن باعتبارها تعبير عن مراحل من مراحل تطور الروح الكلى (روح العالم) لذا يطلق عليها "النظرة الأخلاقية للعالم" فهو يعرض لنقد الخبرة الروحية التى تتحدث عنها هذه الأخلاق. وهو يتوقف طويلاً عن "مصادرات العقل العملى" حتى يبين لنا كيف أن هذه المصادرات تكون فى مجموعها "ونظرة الأخلاقية للعالم". والمتأمل فى موقف هيجل من النظرة الأخلاقية إلى العالم يلاحظ أن هيجل يرفض هذه النظرة. "إن هيجل قد أخذ على التصور الأخلاقى للعالم عند كانط أنه لم يقدم لنا سوى صورة خيالية لوعى أخلاقى دون أن ينجح فى أظهارنا على العلاقة الحقيقية التى

(٤٥) المرجع السابق ص ٢٤٨.
(٤٦) اريك فايل: ص ٤٤.

تجمع بين هذا الوعى من جهة وبين العالم الواقعى من جهة أخرى"(٤٧).

وهيجل يتوقف طويلاً عند مشكلة الصلة بين الفضيلة والسعادة لكى يكشف عن المتناقضات الكثيرة التى تكمن فى صميم النظرة الكانطية إلى الأخلاق حيث نراه يهتم بتناول مفهوم الموجود الكامل "المشرع الأخلاقى للعالم" لكى يظهرنا على تهافت التصور الكانطى لهذا الوعى الأخلاقى الأسمى" والحقيقة أن هيجل قد وجد فى فهم كانط للمشرع الأعظم تناقضا بينا لأن هذا المشرع من جهة هو مصدر واجباتنا المحددة وسر ارتباط الجزئى بالكلى والمضمون بالصورة وهو من جهة أخرى لا يزيد عن كونه مصدر الواجب من حيث هو واجب.

كما ينتقد هيجل مصادرات العقل العملى ويرى أنها جزء من "النظرة الأخلاقية للعالم" فكانط الذى كان يهدف فصل وتميز الحرية عن الطبيعة وجعل فى مصادراته من انسجام الأخلاق مع الطبيعة الشرط الضرورى لقيام المسلمة الأولى. فأساس الأخلاق الكانطية فكرة صراع الحرية ضد الطبيعة والعقل ضد الحساسية أن الفيلسوف يتغافل عن ذلك فى مصادراته من أجل توافق الحساسية والعقل وتطابق الطبيعة مع الحرية. أن كانط الذى رفض فكرة السعادة وقدم لنا مقابل النظريات الغائية نظرية ديونطولوجية يعود مرة ثانية فى مصادراته ليتناول السعادة على غرار تصور النفعيون والتجريبيون وكأن هدف الأخلاق هو فقط تحقيق هذه السعادة. أن الفلسفة الكانطية حافلة بالثنائيات، وقد حاول كانط حلها عن طريق "مصادرات العقل العملى" إلا أن هذا الحل قد قضى على روح الفلسفة النقدية. مما جعل هيبوليت يرى فى نقد هيجل للأخلاق الكانطية نقداً عاماً للفلسفة النقدية كلها.

وإذا انتقلنا من "الفينومينولوجيا" إلى أصول "فلسفة الحق" نجد تواجد كانط وأفكاره بامتداد الكتاب يشير إليها هيجل ويقتبس منها ويناقشها ويطورها ويعيد تشكيلها ليجعل منها جزء من النسق العام لفلسفته الأخلاقية التى تنتقل من الحق المجرد إلى الأخلاق الذاتية إلى الأخلاق الاجتماعية بحث يمكن القول أن هيجل لا

---

(٤٧) روسكا: مقدمة كتاب حياة يسوع ص ٢٨.

يكتفى فقط بأخلاق الفرد أو الضمير والواجب التى قدمها كانط والتى تتساوى فقط مع ما قدمه باسم الأخلاق الذاتية بل يتجاوز ذلك إلى تقديم ما أطلق عليه الأخلاق الاجتماعية التى يظهر فيها إنجاز هيجل الحقيقى.

وإذا كانت أفكار كانط حاضرة فى ذهن هيجل عندما كتب بعض فقرات أصول فلسفة الحق، يقول نوكس أنه من المرجح أن هيجل عندما كتب الفقرات ١٨، ١٩ وهى التى ناقش فيها خيرية الطبيعة البشرية، وشريتها وذكر "مطلب تطهير الدوافع" كان فى ذهنه الجزء الأول من كتاب كانط "الدين فى حدود العقل وحده"(٤٨) أو أن أفكاره تقترب من أفكار سلفه مثل القول بأن الإرادة تكون حرة إذا كانت معتمدة على نفسها، أى لا تشير إلى شىء ما عدا ذاتها التى يقترب من فكرة كانط فى استقلال الإرادة. إلا أن هيجل يعطيها مضموناً جديداً يساير فلسفته بصفة عامة.

ويتناول هيجل مفهوم الواجب فى عدة فقرات بالعرض والتحليل والنقد يقول فى الفقرة [١٣٢]. إنه ما دام الواجب كلياً ومجرداً فى طابعه فإنه لابد أن يؤدى من أجل الواجب وحده "ألا أن كل فعل كما يشرح هيجل فى الفقرة التالية يستدعى مضموناً جزئياً وغاية محدودة، فى حين أن الواجب حين يكون مجرداً لا يستلزم شيئاً من هذا القبيل وعلى ذلك يجيب هيجل على تسائل يطرح نفسه هو "ماهو واجبى" بأنه لا يوجد من جواب سوى مبدأين: الأول أن نعمل طبقاً للحق، الثانى أن نكافح من أجل الرفاهية الخاصة بالمرء والمتعلقة بخير الآخرين.

ويرى أن جميع الواجبات الجزئية لا توجد فى تعريف الواجب نفسه لكن بما أنها جميعاً مشروطة فإنها تؤدى فى الحال إلى الانتقال إلى دائرة أعلى هى دائرة اللامشروط (دائرة الواجب). وعلى ذلك ومهما يكن من أمر إعطاء السيادة للتحديد الذاتى الإرادة المطلقة بوصفهما أصل الواجب وللطريقة التى حصلت بواسطتها معرفة الإرادة بفضل فلسفة كانط فإنه لا يزال تدعيم الموقف الأخلاقى وبدون الانتقال إلى تصور الأخلاق يعنى رد هذا الذى حصلت عليه إلى مذهب صورى

(٤٨) د. إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة ص ٣٦٥.

فارغ، ورد علم الأخلاق إلى مجرد وعظ بالواجب من أجل الواجب. ونفس هذا الموقف نجده أيضاً فى الفينومينولوجيا"(٤٩).

وإذا كانت هيجل قد ركز فيما سبق على أهمية واقعة أن نظرة الفلسفة الكانطية نظرة عالية من حيث أنها تطابقت تطابقاً بين الواجب والعقلانية فهو يخبرنا فى ملحق الفقرة [١٣٠] أن هذه الوجهة من النظرية معينة من حيث أنها تفتقر إلى الترابط والاتساق.

فالقضية القائلة: "افعل بحيث تصلح قاعدة فعلك أن تكون مبدأ عاماً يمكن أن تكون مناسبة وصالحة لو أن لدينا حقيقة قواعد محدودة للسلوك. أن المطالبة بمبدأ قادر على أن يكون صالحاً بالإضافة إلى أن يكون قانوناً عاماً يعنى أن من المفروض أن يحتوى بالفعل على مضمون وبإعطاء المضمون سيكون تطبيق المبدأ أمراً ميسراً نظراً لأن المبدأ كما جاء عند كانط غير متاح ولا ميسر فمعيار عدم التناقض عند كانط لا ينتج شيئاً وحيث لا يكون شيء لا يمكن أن يكون هناك تناقض (٥٠).

(٤٩) المرجع السابق ص ٣٧١.

(٥٠) هيجل: أصول فلسفة الحق ص ١٢٧ الهامش.

خير وشر

خـــير :

الخير هو أساس مبحث الأخلاق، وهو غرض أفعال الإنسان جميعها كما جاء فى كتاب أرسطوطاليس " الأخلاق إلى نيقوماخوس " حيث يقول : " كل الفنون وكل الأبحاث العقلية وجميع أفعالنا، وجميع مقاصدنا الأخلاقية تظهر أن غرضها شىء من الخير نرغب فى بلوغه، وهذا ما يجعل تعريفهم للخير تاماً إذا ما قالوا إنه موضوع جميع أفعالنا " .

والخير يقال مقابل الشر، ويقصد به الفعل الذى يحقق الرضا والإشباع لما فيه من نفع أو مصلحة أو ما يجلبه من لذة وسعادة، أو لاتفاقه مع القواعد الإلهية، ولفظ خير بالإنكليزية Good يتصل بلفظ Gut بالألمانية وهو ما يطلق على كل ما يحقق هدفاً .

أولاً : وجهات النظر التقليدية للخـــــير :

التصور الموضوعى

أ - الخير فى هذا التصور مبدأ عام، مطلق، ثابت فى كل مكان وزمان فهو عند أفلاطون ٤٢٨-٣٤٨ق.م. ذروة العالم المثالى والمبدأ الأسمى الذى ينظم الموجودات، وأفلاطون يضع الخير فوق الوجود، ويرى أن كل الغايات تنتمى إلى درجة واحدة تصاعدية بفعل حب موضوع سام هو الخير الأقصى، ونستطيع أن نميز بين مستويين للخير عند أفلاطون : الخير الأقصى مثال الخير، والخير الإنسانى الذى أثار الجدل بشأنه الكلبيون والقورينائيون، وكان أفلاطون فى محاورة " فليبوس " مستعداً لمناقشته معهم وهو خير محسوس ينتمى إلى مجال حياة الإنسان الواقعية، ورغم وجود هذين المستويين للخير عند أفلاطون، إلا أنه يجعل للخير وجوداً أنطولوجياً فهو مثال مفارق مستقل، لذلك تطلق على نظريته (النظرية

الموضوعية للخير)، مع اختلافات طفيفة نجد هذا التصور لدى أرسطو ٣٨٤-٣٢٢ ق.م. ولدى القديس توما الأكويني ١٢٢٥-١٢٧٤ الذى يعتقد أن كل عمل أو حركة موجهة نحو كل غاية أو خير ما، ويتمثل هذا الخير عند الكائنات الناطقة فى التفكير الذى يمكن له الانتباه وتقصد إليه الإرادة، والله وحده هو السبب والعلة الأولى لكل موجود، والمبدأ الثابت لكل حركة، ونحوه تتجه كل الموجودات بحق وهى تنشد الخير، فالخير الأقصى للإنسان هو الله .

ويرتبط بهذا التصور الموضوعي للخير، رأى الرواقية فى التطابق مع الطبيعة كما يتلخص ذلك في عبارة زينون " ألحياة وفقاً للطبيعة " Con Venienter Nature Vivre ومن هذا يتضح أن الفلسفة اليونانية والوسيطة تربط الخير بالوجود، إلا أن ذلك تم بصبغة دينية عن طريق التوحيد بين الخير الأقصى والعلة الأولى .

ويمكن أن نجد نموذجاً معاصراً للتصور الموضوعى للخير لدى جوزيا رويس J. Royce المثالى الأمريكى فى " فلسفة الولاء " حيث يعطى لكل مظهر من مظاهر الولاء وجوداً موضوعياً خيراً .

ب- الإرادة الخيرة : هذا المفهوم للخير الذى يعد محور الأخلاق يقابل مفهوم الواجب عند كانط الذى يجعل من الأخلاق دراسة للإلزام، ودراسة الخير تكشف عما ينبغى السعى إليه، أى أهداف السلوك وغاياته المثلى، بينما دراسة الإلزام تعنى بما ينبغى عمله، أى الطريقة التى يجب بها تحقيق هذا الخير، فاهتمام كانط الأساسى ليس الخير بل الواجب، ففى أخلاقه الصورية لا يتحدث عن الخير ولا يحاول تحديد المقصود به، بل يقدم بدلاً من ذلك مفهوم الإرادة الخيرة باعتبارها المبدأ الأخلاقى الأول وأساس الأخلاقية . " فالإرادة الخيرة هى فقط ما يمكن أن يعتبر خيراً بلا قيد ولا شرط، من بين موجودات هذا العالم "، صحيح أن هناك عطايا طبيعية كالذكاء والإرادة ونعم الحظ كالمال والشرف والسلطة، لكنها فى نظر كانط " ليس خيرات فى ذاتها لأنها يمكن أن تستخدم للخير أو للشر " .

ج- الخير والشر العقليان: ويمكن أن نعرض لمفهوم الخير فى الفكر

العربى الإسلامى، الذى يتبين فى موقف المعتزلة خاصة فى نظرية الحسن والقبح العقليين، فالحسن هو الخير، والقبح هو الشر، وهما عند المعتزلة أهل العقل والتفكير الحرّ فى الإسلام خصائص للأشياء نتوصل إليها عقلاً لأنها عامة وكلية، ولكى نعرض موقفهم سنعرض أولاً للموقف المضاد عند أهل السلف وعلماء الحديث الذين أرجعوا الخير والشر إلى إرادة الله، فالخير هو ما حسنه الشرع وأثنى عليه، والشر ما قبحه الشرع ونفر منه، وعلى ذلك، فلو أمر الشارع بالكذب لكان خيراً، ولو نهى عن الصدق لكان شراً، وعند المعتزلة فى الأفعال سمات وخصائص ذاتية تجعلها خيراً أو شراً، والله يأمر بالخير لأنه حسن فى ذاته وينهى عن الشر لأنه فى ذاته قبح، وعلى ذلك، فالعقل بطبيعته استطاع أن يميز بين الخير والشر قبل ورود الشرع بهما، ونجد هذا الموقف حديثاً لدى أفلاطونى كمبردج الذين كانت لهم وجهة نظر المعتزلة، مقابل موقف كل من دونزسكوت، ووليم أوكام وغيرهما من علماء اللاهوت الذين اتخذوا وجهة نظر قريبة من رأى الأشاعرة .

التصور الذاتى

وهو تصور الاتجاهات الطبيعية والحسية والتجريبية، التى ترى أن الخير والشر مفاهيم نسبية اصطلح الناس عليها خلال تجاربهم أو حياتهم المشتركة والظروف التى تحيط بهم، ومن هنا اختلفت باختلاف المجتمعات فى كل زمان ومكان ويمكن أن نجد نماذج لهذا التصور لدى كل من بنتام وجون ستيوارت من أصحاب المنفعة العامة Utilitarianism وكذلك كل من السفسطائية والقورينائية والأبيقورية قديماً .

فعند جيرمى بنتام Jermy Benthan ١٧٤٨-١٨٢٣ : الطبيعة وضعت الجنس البشرى تحت حكم سيدين حاكمين " الألم والسرور " كما جاء فى كتابه "مبادئ الأخلاق والتشريع " وجون ستيوارت مل J. S. Mill ١٨٠٦-١٨٣٢ يبدأ بتأكيد أن السؤال عن الخير هو سؤال بخصوص الأشياء المرغوبة ويضيف أن

الدليل الوحيد الممكن على أن الشيء خير هو أن الناس بالفعل ترغب فيه، ويستنتج من ذلك " أنه لا شيء مرغوب في الحقيقة سوى السعادة " . وتظهر الاختلافات جلية في تعريف الخير واختلاف هذا التعريف لدى فلاسفة العصور الحديثة في مذهب المنفعة الفردية لدى هوبز، أو نظرية التطور في الأخلاق عند دارون وسبنسر وهكسلي ونيتشه وغيرهم، وكذلك لدى أوجست كونت ودور كايم أصحاب الأخلاق الاجتماعية في الوضعية الفرنسية، ولدى ليفي بريل وغيرهم، ويضاف إليهم موقف البراجماتية النفعي في أمريكا كذلك يمكن أن نذكر أصحاب مذهب الحاسة الخلقية شافتسبري وهاتشيون وكذلك فلسفة بطلر التي تتحدد انطلاقاً من مفهوم الضمير .

ثانياً : النظريات المعاصرة والميتا - أخلاقية في الخير :

ومقابل النظريات التقليدية السابقة في الخير نجد النظريات المعاصرة تتخذ موقفين أساسيين متعارضين في دراسة الخير أحدهما يحدد للخير علماً ويعترف به كمجال للإدارة والبحث والآخر ينكر إمكانية هذه الدراسة وهما ما يطلق عليهما موقفاً الإدراك واللا إدراك . الموقف الأول هو امتداد للتصورات الفلسفية التقليدية في الخير، والثاني يتعلق بالنظريات الميتا - أخلاقية، وداخل كل منهما اتجاهات فرعية .

في الموقف الإدراكي نجد اتجاهين : فرعين هما : الاتجاه التجريبي أو الطبيعي من جهة ، والاتجاه الحدسي من جهة ثانية . ويرى الاتجاه الأول وهو السائد في الولايات المتحدة الأمريكية، يمثله جون ديوي J. Dewey ورالف بيري R. B. Perry ويرى أن الخير رغم اختلافه عن الحقائق العلمية إلا أنه يتفق مع هذه العلوم في أنه يستند إلى الملاحظة والتجريب ، بينما اتجاه الحدسيين الذين يقبلون جانباً بأن دراسة الخير يجب أن تتم بالالتجاء إلى الحدس السابق على التجربة ، ويمثل هؤلاء الفلاسفة الإنجليز جورج إدوار مور ، ر. برود ، أ.س.يونغ ، ديفيد روس ويقبل هذا الموقف باتجاهيه افتراض أن هنالك علماً للخير، وإن كان نوعاً خاصاً من العلم ويوضع كل منهما تحت عنوان الموقف الإدراكي .

ومقابل هؤلاء نجد " الموقف اللاأدراكى " ويضم اتجاهات متعددة مثل ، الوضعية المنطقية ، المدرسة الإنفعالية ، فلاسفة اللغة العادية ، والوضعية المنطقية يمثلها آير A. J. Ayer وشليك ١٨٨٢-١٩٣٦ وهربرت فايجل ، وكارناب R. Carnap وهى ترى : أن أحكامنا حول الخير هى مجرد تعبير عن حالة عقلية تشير إلى حبنا لنوع معين من السلوك مع رغبتنا فى أن يتبعه غيرنا من الناس ، وعلى ذلك فهى أوامر فى صورة لغوية مضللة ، لا توصف بالصدق أو الكذب ؛ أى ليس لها معنى يدرك .

ويرتبط بالوضعية المنطقية موقف المدرسة الانفعالية التى اتخذت اسمها من التفرقة بين الإدراك والانفعال . ومن أهم المدافعين عنها ريشنباخ، ل. ستفنسون الذى أحكم صياغة أحكامها . وترى هذه المدرسة أن المفاهيم الأخلاقية كالخير والشر ذات معنى وجدانى عاطفى وليس له معنى تصورى ، فالطابع الانفعالى هو السمة المميزة لمعنى الخير والألفاظ الخلقية ، فالخير يشير إلى مشاعر وأحاسيس المتكلم وقدرته على استثارتها لدى السامع .

ثم يأتى موقف فلاسفة اللغة العادية الذى يتفقون على أن أهم وأخص وظائف تعبير مثل الخير أو الجميل هو أن يسهل تأدية فعل من الأفعال ، وهم متأثرون بفتجنتشتين وجورج مور ومعظمهم من أكسفورد وهم تولمان ، ر. م. هير ، شوارت هامبشير ، ج. ل. أوستن ، وتمثل هذه الاتجاهات السابقة الموقف اللاأدراكى .

ويتفق التقسيم السابق (الإدراكى، واللا إدراكى) لنظريات الخير مع تقسيمها إلى نظريات معيارية ، ونظريات ما بعد المعيارية ، الأولى هى التى تتناول أحكام الخير والقيمة وتطلعنا على ما هو خير أو ما له قيمة ، والثانية ما بعد المعيارية وهى التى تأخذ على عاتقها مهمة تحليل أحكام الخير والقيمة والتقييم ؛ أى أنها لا تأخذ على عاتقها مهمة وضع أحكام الخير وما ينبغى أن يكون .

مفهوم الخير اللا معرف :

وهناك موقف متميز يعبر عنه جورج مور فى كتاباته الأخلاقية المختلفة: "أصول الأخلاق " ١٩٠٣ ، " الأخلاق" ١٩١٢ ، ثم دراسته عن "طبيعة الفلسفة الأخلاقية " و " تصور القيمة الذاتية " اللتين نشرهما فيما بعد فى كتابه " دراسات فلسفية " ، ثم بحثه " هل الخير صفة ؟ " ١٩٣٢ ، وفيها يهاجم الاتجاهات المختلفة لتى تجعل الخير صفة طبيعية يمكن إدراكها كأية صفة تجريبية ، ويقدم نظرية فى " الخير اللا معرف " . وطبقاً لوجهة نظره ، فإن الخير أو الحق سمة خاصة لا تتغير ، وغير طبيعية لأنها ليست شيئاً جسمياً أو عقلياً ، وبهذا فهى لا يمكن أن تلاحظ فى التجريب ، ولكنها تعرف بالحدس ، وفى هذه الحالة فهى تبدو وكأنها شىء فريد غير قابل للتحليل ، إنها انطباع بسيط مثل الأصفر، وكما لا يمكنك بأية وسيلة أن تشعر أى فرد لا يعرف عنه شيئاً ما هو الأصفر؟ فكذلك لا يمكنك أن تشرح ما هو الخير .

وينتقد بيرى الواقعى الجديد الأمريكى هذا الموقف بقوله : " فى مناقشة طبيعة الخير والقيمة أجد نفسى غير متفق مع بعض الواقعيين الجدد ، ممن كنت أتمنى أن أتفق معهم مثل مور ورسل حيث يتفقان على أن الخير صفة لا يمكن تعريفها تتصل بالأشياء مستقلة عن الوعى " . وعلى الرغم من كثرة الكتب التى وضعت دفاعاً عن هذه الفكرة أو هجوماً عليها ، إلا أنها لا تتطلب أية حجة، فإذا كان الخير الذى لا يقبل التحليل موجوداً داخل نطاق الرؤية العقلية ، فيلزم عن ذلك إمكانية وضعه فى بؤرة تمكن من إدراكه ولا حيلة لشخص لا يستطيع أن يجده (الخير) إلا أن يستنتج أنه لا يوجد شىء كهذا وبخاصة إذا كان أنصار هذه النظرية لا يتفقون على ما يجدونه .

ثالثاً : مفهوم الخير فى إطار نظرية عامة للقيمة :

ومقابل هذا الاتجاهات السابقة يقدم بيرى فى نظريته العامة فى القيم مفهوماً للخير الشامل يتجاوز أوجه النقص فى التعريفات السابقة وهو يميز بين مفهومين للخير :

الأول هو الخير بالمعنى الأخلاقى الخاص ويشمل الخير المطلق، وهو ما تصورته النظرية الموضوعية كامناً فى الأشياء ثابتاً لا يتغير بتغير الزمان والمكان . والخير النسبى وهو ما تصورته النظرية الذاتية صفة يخلعها العقل على الأشياء أو الأفعال وفقاً للظروف المتغيرة . إلا أن هذا الخير الأخلاقى الخاص عند بيرى ليس مطلق المثاليين ولا نسبى التجريبيين بل هو علاقة واقعة بين الإنسان والشىء ، والثانى هو الخير فى مفهومه التكاملى الشامل أو العام الذى يعادل القيمة . يقول: " لدينا معنيان لكلمة خير : فهى فى معناها العام تعنى الطابع الذى يتخذه أى شىء فى كونه موضوعاً لاهتمام إيجابى ، وعلى ذلك فكل ما يرغب فيه الإنسان أو يحبه أو يريده ، خير إذا ، أما فى مفهومها الخاص فإن " صفة الخير الأخلاقى " توهب إلى الموضوعات بواسطة الاهتمامات المنظمة تنظيماً متناسقاً " .

والخير بالمعنى العام وهو الأكثر عمومية والذى يمثل القيمة العليا فى تنظيم سائر القيم ينقلنا إلى مفهوم الخير الأقصى Summun Bonum . فالناس عادة والشرائع والأديان يهتمون ليس فقط بالخير ولكن بالخير الأقصى ، يقول سبينوزا فى " رسالة اللاهوت والسياسة " . " إن سعادة الفرد ونعيمه الحقيقى لا يكونان إلا فى تمتعه بالخير لا فى فخره بأنه وحده الذى يتمتع به مع استبعاد الآخرين ، ومن يظن أنه حصل على سعادة أكبر لأنه وحده فى حالة طيبة فى حين أن الآخرين ليسوا كذلك أو لأنه تمتع بسعادة أكبر ، أو لكونه أسعد حظاً من الآخرين ، مثل هذا الشخص يجهل السعادة والنعيم الحقيقى"، ومن هنا تهتم نظرية القيمة بالخير الأقصى كهدف وغاية لجميع الأفراد ، والخير الأقصى يفترض تنظيماً تصاعدياً فى نظام تسلسلى واحد شامل حيث يشغل كل موضوع سواء كان خيراً أو شريراً مكاناً فريداً تحدده علاقاته الحسنة أو السيئة تجاه المجموع ، فمعظم الأشياء التى نسميها " خير " لا تكون لها قيمة إلا من حيث هى وسيلة لخير أشمل منها وهذا بدوره يتبين أنه ليس إلا وسيلة لآخر أبعد مدى وهكذا يكون لدينا سلم متدرج حتى نصل للخير الأقصى ولكى نصل إليه علينا أن نحدد طرق قياس وتدرج مستويات الخير ؛ أى أن نحدد بأى معنى من المعانى يمكننا القول أن شيئاً ما أفضل أو أسوأ

من شيء آخر ، يتم ذلك بمعايير قياس الخير .

هذه المعايير عند أصحاب مذهب المنفعة " حساب اللذات " وفى نظرية القيمة العامة تسمى سلم القيمة وحددت بأنها معيار الشدة والتفضيل والشمول ، ويعد معيار الشمول أكثر المعايير تحديداً للخير الأقصى فهو يعنى " أكبر إشباع ممكن لاهتمامات كل الناس وتحقيق منافعهم " .

شـــــر :

الشر مفهوم أخلاقى نسبى يختلف من عصر إلى عصر ومن مجتمع إلى آخر بدرجة كبيرة بحيث أن تصورات الناس عنه قد يناقض بعضها بعضاً ، وبشكل عام يرتبط مفهوم الشر بالسوء والفساد والألم والكآبة والتعاسة . وهو موضوع للرفض والذم والتقبيح من الإنسان الذى يحاول التخلص منه ، أو إنكاره كما عند الصوفية باعتباره وجوداً غير حقيقى ظاهرياً ، خادعاً ، أو التقليل من أهميته وتبريره كما عند ابن سينا فى العصور الوسطى ولايبنتز حديثاً ، ومع كل ما يتصف به الشر من سلبية إلا أن هناك تأكيد لضرورة وجوده ، فالشر هو المحرك الدائم للحياة الروحية، وبالتالى لا يمكن قيام حياة أخلاقية بدون التصادم معه ، فهو العقبة التى ينبغى على الإنسان تجاوزها ، وهو عند المفكرين " افتراض ضرورى " وظيفته أن يحفز الإرادة للتغلب عليه وصولاً إلى تحقيق الخير وإعلاء القيم (انظر مادة خير) ويؤكد الفلاسفة تمايز الخير والشر . ويمكن من خلال تحليل جدلى لمفهوم الشر توضيح معناه وبيان طبيعته ، وعلاقته بالخير ، ثم تحديد التصورات المختلفة التى قدمها الفلاسفة له .

ومن البداية نقول إن الشر يحتوى داخله على تناقض يتبدى فى هذه المفارقة التى تعطى الكينونة لما لا يحق له أن يكون ، فالشر فكرة سلبية ذات وجود إيجابى، ولا يعنى الوجود الإيجابى وجود الشر الكونى ، كمقابل للخير الكونى حتى بالنسبة للفرق الثنائية الشرقية كالمانوية والكيومراثية والزرادشتية وغيرها من فرق القائلين بأصلين للعالم ، فإن نشأة الشر ، الظلمة تفسر بخطأ من الخير والنور فى

سعيه نحو الكمال ، فالشر انحراف وعدم اكتمال الكمال ، أى أنه عنصر دخيل ليس له الأولوية على ، ومع الخير ، ومع عدم سبق الشر وعدم تزامنه فى الوجود مع الخير فهما متداخلان ، أى أنهما فى علاقة جدلية ضرورية سوياً ، ومعنى ذلك أن للشر وجوداً قائماً بذاته ومستقلاً عن الخير ، فهما قطبان متضادان كما يتبين هذا من المذاهب القديمة التى تربط بين الخير والوجود ، والشر والعدم كما لدى القديس أوغسطين مثلاً ، ومن هنا يتضح الفهم المعيارى لطبيعة كل من الخير والشر ، هذا الفهم الذى يعطى – ضمناً – أسبقية وعلواً وتسامياً للخير على الشر فالشر تحالف مع الفوضى والاضطراب فهو يعطى ضرباً من الانقسام والتوزع لأنه ضد الخضوع للقيم العليا التى تسعى إلى ضرب من النظام والتكامل فى الشخصية ، فكل من الخير والشر لا يمثل موقفاً متساوياً يتعادل مع الطرف الآخر تعادلاً مطلقاً. (زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية)

وكما يقول لافيل Lavelle " نحن لا نستطيع أن نحدد الشر تحديداً إيجابياً فلا يكفى أن نقول إن الشر يندرج تحت حقيقة مزدوجة طرفها الأخير هو الخير ، بل يجب القول بأننا من المستحيل أن نذكر الشر دون أن نثير فى الأذهان فكرة الخير على اعتبار أن الشر بمثابة سلب له ، أو نفى و حرمان " . وليس معنى هذا إنكار وجود الشر أو القول إنه عدم بل إعطاؤه فقط معنى نسبياً. (الموضع السابق)

ويجب التأكيد هنا على إيجابية مفهوم الشر من منظور معاصر ، أى باعتباره يمثل مع الخير ومع غيره من المفاهيم الأخلاقية والجمالية أجزاء من نظرية عامة فى القيمة فنستطيع أن نؤكد هذه القطبية التى تميز مفاهيم القيم ، فبينما تكون الأشياء والوقائع محايدة فإن القيم تقدم نفسها كما لو كانت ذات مظهر مزدوج إيجابى وسلبى كالعدالة والظلم ، والجمال والقبح ، الخير والشر ، ولا يجب أن يفهم أن سلب القيمة أو القيمة السالبة تتضمن نقصاً لقيمة موجبة ، فالقيم السلبية توجد بذاتها إيجابياً .

ويمكن أن نجد تصوراً للشر عند سقراط يربط بينه وبين الجهل، وذلك فى

إطار رأيه فى أن " الفضيلة علم والرذيلة جهل " فالخير فكرة قوية للغاية بحيث أنه إذا أدركها شخص فلن يتردد فى العمل تبعاً لها ، وبالتالى يكون الشر نوعاً من الخطأ ، والخطأ نوعاً من الجهل .

وعند أفلاطون يرجع الخير والشر إلى حياة سابقة قبل وجودنا فى هذا العالم كما يتضح ذلك فى محاورة " فيدون " وبالتالى يكون الشر طبعاً كامناً فى بعض الناس بفعل تأثير الجسد والمادة فى النفس ، ويتضح من هذا أن نظريات أفلاطون وسقراط تضمنت إنكاراً للطابع الموجب للشر فقد أرجعته إلى الجهل .

وفى المسيحية واليهودية والتى تعترف - على العكس من الإسلام - بالخطيئة الأصيلة ؛ فهناك نزعة للشر موجودة فى الإنسان أطلق عليها القديس بولس " الصراع بين قانون الجسد وقانون الروح " . ونجد أن كيركجارد فى كتاباته - وقد تبعه الوجوديون فى ذلك - قد أكد الوجود الإيجابى للشر الذى على الإنسان أن يصارعه دوماً ، وعند شوبنهور Schopenhauer ١٧٨٨-١٨٦٠ يمكن تأكيد نظريته التشاؤمية ورؤيته للطبيعة المشبعة بالشر والتى تأثر فيها كثيراً بالديانات الشرقية . وفى كتابه " العالم إرادة وتمثل " ، يؤكد أنه لما كان العالم إرادة ، فلا بد أن يكون عالم عناء وآلام وذلك لأن الإرادة نفسها تدل على الحاجة، وإشباع هذه الحاجة أكبر دائماً من كل إشباع؛ إذ أنه بعد إشباع كل رغبة تبقى عشرات الرغبات لم تشبع، والحياة شر لأن الألم هو دافعها الأساسى وحقيقتها وليست اللذة إلا مجرد وقف سلبى للألم، بل أنه أيضاً كلما ارتقى النظام زاد الشقاء؛ "فحين تصبح ظاهرة الإرادة أكثر كمالاً لا يصبح الشقاء أكثر ظهوراً". فالحياة حرب فنحن نجد فى كل مكان فى الطبيعة الصرع والتنافس والنزاع بين الكائنات والإنسان ذئب للإنسان مما يدل أن الحياة أولاً وأخيراً شر.

ويتبين من فهم الفلاسفة السابق أن الشر يطلق على ثلاثة أنواع :

١- الشر الطبيعى: وهو يطلق على الضعف فى تكوين الفرد وآلامه ومرضه.

٢- الشر الأخلاقى : الذى يتعلق بالرذيلة والخطيئة والكذب والعدوان .

٣- الشر الميتافيزيقى : وهو عدم اكتمال صورة الشيء والشر المطلق هو العدم المطلق .

ويمكن أن يطلق لفظ الشر المعرفى وهو الجهل ، والشر الاستاطيقى وهو القبح .

وأخيراً فربما جاز القول بأن تأكيد الشر واعتباره شيئاً موجباً قد ساعد على إحداث وعى بالخير : فكل منهما تزداد قوته بازدياد قوة الآخر ، فيرى هيجل Hegel " أن بلوغ الإنسان السعادة لا يأتى إلا بعد تعرضه لأحلك الظروف ، وأن الوعى الشقى والذى يعد وعياً ذليلاً لوجود الشر الكامن فينا هو الذى يؤدى إلى الوعى بالسعادة " . عند وليم جيمس W. James ١٨٤٢-١٩١٠ ، " أن الخير لا يعنى نفى الشر وإلغاءه فقط بل يعنى الانتصار على الشر " . ويبدو أنه رغم كثرة التعريفات النظرية للشر فهو فى صميمه مشكلة عملية ، فالشر هو ما يجب أن نكافح ضده ونعمل على القضاء عليه وليس هناك سوى اتجاه عملى واحد هو ما يعبر عنه بالقول " أنا ضده " وهنا يقتضى تعريفاً موحداً تتفق عليه معظم تصورات الفلاسفة وإذا كان الخير هو ما يحقق رغبات الجميع فإن الشر هو ما يؤذى فرداً واحداً فقط وينبغى على الجميع رفضه . (زكريا إبراهيم)

ويمكن الإشارة إلى تلك المشكلة التى شغلت الفلاسفة فى بحثهم فى العناية الإلهية ، وهى مشكلة الشر وهى التى نتجت عن محاولة التوفيق بين وجود الشر فى هذا العالم مع وجود الله الخالق المنظم الرحيم، وقدمت فى ذلك إجابات عديدة لعل أهمها ما قدمه ابن سينا ، وليبنتز Leibnitz ١٦٤٦-١٧١٦ فى قولهما أن الشر فى هذا العالم يوجد بأقل قدر ممكن وأن العالم الحالى رغم كل ما فيه من شرور وحروب وكوارث وأمراض ، فهو أفضل العوالم الممكنة . (زكريا إبراهيم).

مصادر ومراجـــع

١- ابن الجوزى ، تلبيس إبليس ، نشرة منير الدمشقى ، بيروت ، ١٩٢٨ .

٢- أرسطو : الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمة أحمد لطفى السيد، القاهرة ، ١٩٢٤.

٣- أفلاطون ، فيدون ، ترجمة. زكى نجيب ، لجنة التأليف والنشر، القاهرة .

٤- أفلاطون ، محاورة الجمهورية ، ترجمة. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

٥- أوغسطين : الاعترافات ، ترجمة. الخورى يوحنا الحلو، ألمطبعة الكاثوليكية ، بيروت

٦- صبحى، أحمد محمود : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

٧- صالح محمد : الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة .

٨- الطويل ، توفيق : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ، النهضة العربية ١٩٧٩.

٩- عزت ، عبد العزيز ، ابن مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها ، مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة .

١٠- عطية ، أحمد عبد الحليم ، القيم فى الواقعية الجديدة عند بيرى ، دار الثقافة الجديدة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٨.

١١- كانط ، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق ، ترجمة . عبد الغفار مكاوى ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

١٢- العقاد ، عباس محمود ، إبليس ، بحث فى تاريخ الشر ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، د.ت.

١٣- المعتزلى ، القاضى عبد الجبار ، المغنى ، تحقيق محمد على النجار عبد الحليم النجار ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ج.١١ .

14- Hegel, The Phenomenlogy of Mind, Trans. J.J. Baillie, 2 Vols., Macmillan, New York, 1910.

15- Schopenhauer, Le monde comme Volonté et comme representation, Tr. Par Bureleau, Paris, 1924.

غاية ووسيلة

تحديد مبدئى لمفهومى (غاية ووسيلة) :

يعد اصطلاحا غاية ووسيلة من المصطلحات المهمة فى الميتافيزيقا والأخلاق بصفة أساسية وأصبح لهما فى الفكر المعاصر أهمية كبيرة بالنسبة لعلم السياسة والاجتماع وعلم الجمال ونظرية القيمة حيث تعددت النظريات واختلفت الآراء بشأنهما ويعطى الجرجانى تعريفات محددة لكل منهما، فالوسيلة هى " ما يتقرب به إلى الغير " أو ما نستطيع بواسطتها تحقيق هدف معين والغاية هى كل ما يسعى إليه البشر قصداً أو دون قصد فهى "ما لأجله وجود الشيء" .

وترتبط كل من الغاية والوسيلة فى علاقة تقابل عادة ما تتخذ سلسلة من الأزواج المتقابلة مثل : القيم الذاتية " باعتبارها غاية فى ذاتها " Intrinic والوسيلية Instrumental أو العليا والدنيا، الثابتة والمتغيرة. والنوع الأول Intrinic هى التى لا تخدم غاية خارجها، أى التى لا تستمد دلالتها من كونها وسيلة لغاية معينة أخرى فهى خير فى ذاتها وبذاتها ولذاتها دون إشارة إلى قيمة أخرى أشمل منها وأفضل مثال لها " السعادة " فهى ليست وسيلة لأى شيء خارج عنها وإنما تكون لها قيمتها دون إشارة إلى شيء غيرها . ومقابلها توجد معظم الأمور التى نسميها عادة " خيراً " . ويظهر التحليل أن كثيراً مما ننشده أو نسعى لتحقيقه لا يكون له قيمة إلا من حيث هو وسيلة لبلوغ غاية فى ذاتها أو خير كامن و" المال " هو أظهر مثال للخير " الوسيلى " فليس له قيمة إلا من حيث كونه وسيلة لكثير من الأمور المرغوب فيها فى الحياة، والمشكلة الرئيسية فى حياة كل منا هى تقرير ما هو غاية فى ذاتها ثم ننظم حياتنا على أساس تحقيقه ونرفض الخضوع لأغراض تبدد وقتنا سعياً وراء الوسائل المجردة وكأنها أهداف الحياة وغاياتها .

ونظراً لأن الغايات فى ذاتها قليلة جداً ومعظم ما نسميه خيراً لا يكون له قيمة إلا من حيث هو وسيلة لخير آخر أشمل منه وهذا بدوره يتبين أنه ليس إلا

وسيلة لخير أبعد مدى ومن هنا ظهرت فكرة تدرج القيم (الغايات) وتصنيفها فى سلم توضع فيه الغايات قبل الوسائل حتى نصل إلى الغاية النهائية أو الخير الأسمى.

مفهوم الغاية فى الميتافيزيقا :

عند أرسطو، يتضح مفهوم الغاية فى مؤلفات أرسطو بمعنيين مختلفين : الأول هو الغائية Teleologique فى الطبيعة التى تعمل كل موجوداتها لتحقيق غاية معينة وذلك ضد المذاهب الآلية والميكانيكية؛ فنحن نقابل الغائية فى كل التغيرات فى الموجودات الطبيعية يقول : " إن الفنان أو الصانع يقلد الطبيعة فإذا كانت الأشياء الصناعية التى يقومان بها قد تم إنجازها بسبب غاية ما فإن أشياء الطبيعة تكون موجودة من أجل تحقيق غاية ما " (الطبيعة ١٩٨أ) وإذا تدرجنا مع صور الحياة المختلفة من أدناها إلى أعلاها فإننا نجدها تعمل لغاية معينة فالطبيعة تفعل من أجل غاية ومن ثمة فإن أرسطو يقيم الضرورة الغائية سواء بالنسبة للإنسان أو لغير الإنسان .

وبالإضافة إلى هذا المعنى العام للغائية يذكر أرسطو فى نهاية حديثه عن العلل، العلة الغائية La Cause Finale وهى الحالة النهائية أو التامة والتى خرج من أجلها الشيء من القوة إلى الفعل وذلك كالصورة النهائية التى يتحول إليها المعدن الأصفر فيصبح تمثالاً لأبولون مثلاً . والعلة الغائية (الخير) تعتبر ذات وضع متميز بين العلل المختلفة عند أرسطو لأنها أسمى مرتبة منها بحيث تصبح غاية لجميع العلل فكل فاعل إنما يفعل لغاية، يصدق هذا بالنسبة لكل ما فى الطبيعة فالغائية مبدأ مهم فى الطبيعة والعلة الفاعلة هى علة علية للعلة الفاعلية أى هى العلة الفاعلية للعلة الفاعلية .

الغاية والوسيلة فى القرآن : استخدم القرآن الكريم لفظ وسيلة مرتين فى الآية ٣٥ من سورة المائدة والآية ٥٧ من سورة الإسراء بينما لم ترد فيه على الإطلاق لفظة غاية . وقد ذكرت وسيلة على الشكل التالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

اتَّقُواْ اللّهَ وَابْتَغُواْ إِلَيهِ الْوَسِيلَةَ ﴾. ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ ﴾، ويظهر هذا المعنى الوسيلة باعتبارها سبيلاً إلى " الله " الذى يعد هنا الغاية النهائية وهدف المؤمنين . وهذا الفهم لله باعتباره الغاية وإن لم يذكر لفظة صراحة فى القرآن نجده لدى متكلمى وفلاسفة الإسلام متابعين فى ذلك أرسطو .

والغاية عند الفلاسفة المسلمين: اصطبغت بالصبغة الدينية فالله هو الغاية النهائية لديهم فهناك ربط بين الغائية والعناية الإلهية لدى المتكلمين فى بحثهم فى فكرة الغائية خاصة المعتزلة فى دراستهم لأصل العدل إذ أن القول بالعدل يتفرع عنه عندهم القول بالغائية والعناية الإلهية ونجد ذلك أيضاً لدى الأشاعرة الذين ربطوا العناية الإلهية بالغائية .

ولدى الكندى اهتمام بالغائية فى قوله بعلل الموجودات وفى تدليله على وجود الله حيث يقدم الأسباب التى من أجلها يجب الاعتقاد بالغائية وفى رسالته "فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة يقول الفارابى : " أما الغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله " .

ويذهب ابن سينا إلى أن الغاية هى المعنى الذى لأجله تحصل الصورة فى المادة وأنها الخير الحقيقى أى ما لأجله يكون الشىء (ابن سينا الشفاء : الطبيعيات (ف١م٢ف٢٣) (ابن سينا : " الشفاء : الإلهيات " م٦ف١ص٢٥٧) فالعلة الغائية هى علة المادة التى تختار من أجل هذه الغاية كما أنها تعد المبدأ الذى يعين الفعل ويدفع إليه فالغاية عنده سبب للفعل إذا إن الفاعل يفعل لأجلها وإلا لما كان يفعل وعلى هذا فإن الغاية تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلاً يقول ابن سينا " العلة الغائية هى التى لأجلها الشىء أو الفعل . وهى علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلوله لها فى وجودها". وهى (الغائية) التى تؤدى إلى تكون علة لصيرورة سائر العلل عللاً " (الإشارات والتنبيهات " ص٤٤٤) وابن سينا يتحدث كثيراً عن الغائية حين يكتشف عن الأخطاء الموجودة لدى أنباذوقليس وديمقريطس وعند ابن طفيل فى قصته الفلسفية " حى بن يقظان " حديث عن الغائية حيث يقدم دليلاً على وجود

الله يستند إلى هذه الفكرة . ولدى ابن رشد نجد ربطاً بين آرائه فى السببية وبين القول بالغائية وهو يستند أيضاً إلى الغائية فى التدليل على وجود الله .

الوسائل والغايات فى الأخلاق :

أ – اهتم الفلاسفة الأخلاقيون بتحديد مفهوم الوسائل والغايات، وكذلك العلاقة بينهما – ويطلق اسم " مذهب الغائيين " فى الأخلاق على التجريبيين الذين اهتموا بنتائج الأفعال وجعلوها أساس كل حكم خلقى وردوا إليها كل قيمة خلقية وظهر ذلك فى ثلاث صور هى :

١– مذهب المنفعة أو اللذة وإمتداداه فى البراجماتية – خاصة (وسيلية) ديوى – الذين جعلوا المنفعة أو اللذة غاية الأفعال الإنسانية ومقياس خيريتها .

٢– ثم أصحاب مذهب الطاقة أو المذهب الحيوى Energism الذين يجعلون الغاية التى تقاس بها خيرية الأفعال إشباع قوى الإنسان وتنميتها إلى أقصى حد .

٣– ومذهب دعاة الخير الأقصى : الذى يختار لذاته ويكفى وحده لإسعاد صاحبه وقال به سقراط وأفلاطون وأرسطو الذين اتخذوا السعادة غاية قصوى لحياة الإنسان .

ب– الوسائل والغايات فى وسيلية ديوى : والوسيلة Instrumentalism هى مذهب إجرائى فى نظرية المعرفة تكون فيه الألفاظ والأفكار "أدوات" أو "وسائل" لتحويل موقف غير محدد إلى موقف محدد، وبالتالى فالحقيقة لا توجد إلا عندما تكون قابلة للاستعمال بوصفها وسيلة تفيد آخر الأمر فى زيادة سعادة الفرد والمجتمع، وإذا كانت الوسيلية هى الاسم العام لفلسفة ديوى، فإن العلاقة بين الوسائل والغايات شغلت ديوى طويلاً فى مجالى الأخلاق والسياسة ونتج عنها حوار مهم بينه وبين فلاسفة الماركسية فيما أطلق عليه " التوافق بين الغاية والوسيلة " التى تعبر عنها هذه الأبيات .

... أرنى الهدف

ولكن أرنى الطريق إليه

إنهما لمتصلان بدرجة تجعل كلاً منهما
دائم التبدل
وتظهر طرقاً أخرى وهدفاً آخر

ويرى تروتسكى فى مقالته " أخلاقهم وأخلاقنا " إنه ليست الوسيلة فقط هى التى يمكن أن تبرر بغايتها لكن الغاية بدورها بحاجة إلى التبرير، والغاية من وجهة نظر الماركسية مبررة إذا ما كانت تؤدى على زيادة سلطة الإنسان على الطبيعة وإلغاء سلطة الإنسان على أخيه الإنسان فليست كل الوسائل مباحة وإنما المباح فقط هو ما يؤدى إلى تحرير الجنس البشرى .

وهذا يؤدى إلى قضية مهمة تعد بؤرة اهتمام كل الاتجاهات الرئيسية فى تطوير الفكر السياسى والسوسيولوجى والأخلاقى وهى قضية (هل الغاية تبرر الوسيلة؟) يقول تروتسكى : " إن الوسيلة فى حد ذاتها يمكن أن تكون أمراً لا أهمية له ولكن تبرير الوسيلة المعينة خلقياً أو إدانتها ينطلق من الغاية، فإطلاق النار على كلب مسعور يهدد طفلاً فهذه فضيلة وإما إطلاق النار بهدف الاعتداء أو القتل فجريمة "، (أخلاقهم وأخلاقنا)، والماركسية تعتقد أن الغاية تبرر الوسيلة، وهى فى هذا تتفق مع جون ديوى، والاختلاف بينهما يأتى من أن ديوى يستمد الوسيلة من مدى تحقيقها للغاية أو للنتائج المرتقبة لها، بينما عند تروتسكى تستمد من قانون محدد هو الصراع الطبقى، فالأخلاق المحررة للبروليتاريا ذات طبيعة ثورية فهى تستنتج قاعدة للسلوك من قواعد تطور المجتمع، أى من النضال الطبقى، قانون جميع القوانين " . فالغاية هنا تنبع من الحركة التاريخية، هنا الوسائل قد استنتجت من قانون علمى مفترض بدلاً من البحث عنها وتبنيها على أساس علاقتها بالغاية الخلقية لتحرير الجنس البشرى".

والغاية عند ديوى من ناحية التسلسل تقدم الأساس الوحيد للأفكار الخلقية والعمل، وبالتالى فهى تقدم التبرير الوحيد الذى يمكن إيجاده للوسائل المستخدمة، وفى مناقشته لتروتسكى يعطى معنيين لمفهوم الغاية، فهى الغاية المبررة الأخيرة

(النهائية) وتعنى أيضاً الغايات التى هى فى حد ذاتها وسائل لهذه الغاية الأخيرة . فبعض الغايات ليست سوى وسائل، وعلى ذلك فالغاية التى هى فى حد ذاتها وسيلة لتوجيه العمل، من أجل تحقيق الغاية تماماً مثل أن فكرة إنسان ما عن الصحة التى يريد اكتسابها أو البيت الذى يريد بناؤه، ليست مطابقة للغاية بمعنى النتائج المباشرة ولكنها وسيلة لتوجيه العمل من أجل تحقيق تلك الغاية، وهناك الموضوعية التى تمثل فكرة النتائج النهائية من حال كون الفكرة التى تشكلت على أساس الوسائل التى تعتبر أقرب الوسائل لتحقيق الغاية .

إن الوسائل والغايات مترابطة بالنسبة لديوى وكل منهما شرط للآخر، وعلى ذلك يجب أن تكون الوسائل مستمدة من الغاية، إن أية وسيلة مقترحة ستوزن ويحكم عليها حسب النتائج التى يحتمل أن تؤدى إليها، فلا يوجد أى قانون علمى - كما فى - الماركسية يستطيع تقرير غاية خلقية إذا ما تخلى عن مبدأ توافق Interdependence الوسيلة والغاية .

الوسائل والغايات بين الأخلاق والسياسة :

فى مجال السياسة ومقابل موقف ديوى نجد موقف المادية الديالكتيكية، وهى أيضاً، لا تعرف ازدواج الوسيلة والغاية، فالغاية تنبع بشكل طبيعى من الحركة التاريخية، والوسيلة تابعة عضوياً للغاية والغاية المباشرة تصبح وسيلة لغاية أبعد .

وتبين هذه العلاقة فى أبيات فرديناند لولاسال الذى يتحدث على لسان أحد أبطال مسرحيته " فرانزفون سيكبجن " قائلاً : وقد يؤمن فرد ما أن بعض الوسائل ستؤدى فعلاً إلى الغاية المرغوب فيها غير أن المسألة الحقيقية ليست مسألة اعتقاد شخص . وإنما مسألة الأسس الموضوعية التى يستند إليها هذا الاعتقاد أى النتائج التى ستنتج عنها مباشرة .

ويؤكد سدنى هوك Sideny Hook أن " الغاية تبرر الوسيلة " هى بيان لموقف الماركسية " طالما وأن الغاية يكفلها التاريخ وقانون الصراع الطبقى، إذن

فإن أى وسيلة وأى أسلوب مبرر مقبول ما دام ناجحاً " . وهذه نظرة كثيرين للماركسية مثل د. ب. هيتر D. B. Heatir فى " الأفكار السياسية والعالم الحديث"، هـ. ب. مايو H. B. Mayo " النظرية السياسية فى الأخلاق " بدائرة معارف الأخلاق ١٩٥٧، ورنهولد نيبور R. Neibuhr " فى السياسة " الناقد الأمريكى بارنتجون مور B. Moore " القوة السياسية والنظرية الاجتماعية " .

وعلى العكس من ذلك نجد أن أ. تيتارنكو فى كتابه " السياسة والأخلاق " يوضح ترابط مفهوم الغاية والوسلية فى الماركسية، ويقول جون لويس الفيلسوف الماركسى الانجليزى : " إن هذا لا يعنى أن الاشتراكيين اختاروا العنف باعتباره أسرع أسلوب أو أنهم التزموا به دون تردد وكأن أى وسيلة مقبولة ولها ما يبررها، إن هذا يمكن قوله بالنسبة لقضايا أخرى ولكن لا يمكن أن يقوله أبداً اشتراكى أو ماركسى (الاشتراكية والفردية، ص٨٠) .

وعن ارتباط الوسائل والغايات يقول غاندى : " يقولون أن الوسائل هى كل شىء فى نهاية الأمر فكما تكون الوسيلة تكون الغاية وليس ثمة جدار فاصل بين الوسيلة وبين الغاية " .

مصادر ومراجع :

١- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف.

٢- ابن سينا ، الشفاء : الطبيعيات .

٣- أرسطو ، الطبيعة ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

٤- تيتارنكو ، أ. الأخلاق والسياسة ، ترجمة ، شوقى جلال ، دار الثقافة الجديدة.

٥- تروتسكى ، أخلاقهم وأخلاقنا .

٦- ديوى ، جون ، الوسائل والغايات ، ١٩٣٨ .

٧- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم .

٨- هكسلى ، أولدس ، الوسائل والغايات ، تعريب محمود محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٤٥ .



تعصب وتسامح

التعصب:

التعصب Fanaticism هو الانحياز التحزبى إلى شيء من الأشياء ، فكرة أو مبدأ أو معتقد أو شخص ، إما (مع) أو (ضد) . والتعصب للشيء هو مساندته ومؤازرته ، والدفاع عنه ، والتعصب ضد الشيء هو مقاومته ، وقد يمتزج الأمران فى فعل التعصب الذى يتجلى فيه التهور والتحمس والعنف معاً. ويتضح عنصران بارزان فى التعصب أحدهما إيجابى والآخر سلبى، الأول هو اعتقاد المرء بأن الفئة التى ينتمى إليها أسمى وأرفع من بقية الفئات والآخر هو اعتقاده بأن تلك الفئات أحط من الفئة التى ينتمى إليها. ويرتبط مفهوم التعصب ذاته فى أذهان الناس أكثر بالجانب السلبى، فالتفسير الحديث للمتعصب هو ذلك الذى يحتقر فئة معينة أو يتحامل عليها. فالتعصب هو فى أساسه نظرة سلبية إلى الغير والمتعصب يتجه إلى تحقير الآخرين وإلحاق الضرر بهم أكثر مما يميل إلى تأكيد مزاياهم الخاصة أو الحصول على كسب منفعة خاصة .

والتعصب يظهر فى مجالات متعددة أهمها الدين والفكر والسياسة والقومية، وله فى كل مجال نتائج شديدة الخطر، فالتعصب فى الدين يؤدى إلى اضطهاد العلماء والجمود ؛ وفى الفكر يؤدى إلى الدوجماطيقية والمذاهب المطلقة والمغلقة بينما التسامح يؤدى فى المقابل إلى الحوار والمذاهب المفتوحة ، هذا على مستوى الفرد، وعلى مستوى الدولة يؤدى التعصب إلى تكوين أيديولوجيات لا تقبل إلا مبادئها وترفض غيرها من أيديولوجيات وهذا تبعاً يؤدى إلى الصراع الأيديولوجى والحروب ، وفى مجال السياسة يؤدى التعصب إلى الديكتاتورية والاستبداد ، والتعصب الجنسى أو العرقى يؤدى إلى تحقير جنس لآخر كما فى أسطورة رينان عن تفوق الجنس الآرى على السامى التى هى أكذوبة علمية تهبط بالعقلية السامية (بما فيها العربية) مقابل الإعلاء من ذكاء وتفوق الجنس الأوروبى .

يعد موقف فولتير Voltaire ١٦٩٤-١٧٧٨ أبرز مفكرى القرن الثامن عشر، دفاعاً عن التسامح ومحاربة التعصب وتتجلى أهم جهوده فى حملته المنظمة على الخرافات، وذلك حينما أضحى الاضطهاد فضيحة فى بلاده فهاجم الكنيسة الكاثوليكية أينما وجدها بالسخرية والهجاء ، وكتب كتاباً بعنوان " مقبرة التعصب " ١٧٣٦ ، ونشره ، يقول فولتير فى " القاموس الفلسفى " : " إن التعصب هوس دينى فظيع مرض معد يصيب العقل كالجدرى ، وهؤلاء المتعصبون قضاة ذوو أعصاب باردة يحكمون بالإعدام على الأبرياء الذين لم يفكروا بنفس طريقتهم: ولا يوجد علاج لهذا الداء المعدى إلا الروح الفلسفية التى بانتشارها شيئاً فشيئاً تتهذب أخلاق البشر وتتحاشى التطرف ، وليس القوانين ، ولا الدين بكافيين لمكافحة هذا الطاعون الذى يصيب النفوس ، فالدين لا يعتبر دواءً شافياً بل يتحول إلى سم ناقع فى الرؤوس المصابة بالتعصب ، والقوانين عاجزة كل العجز أمام المتعصبين فهم مقتنعون أن روح القدس تتمثل فيهم ، وهم فوق القوانين وليس من قانون إلا من حماسهم وتهورهم ، فما الذى يمكن قوله لشخص هو على يقين من دخول الجنة حين يقتلك ويقتلنى .

إن الروح الفلسفية تضفى على النفس السكينة ، أما التعصب فعلى العكس من ذلك ضد السكينة ، والتسامح هو قوام الإنسانية لأننا كلنا خطاءون وهذا أول قانون للطبيعة ... الشقاق هو أكبر شر يصيب الجنس البشرى والتسامح دواؤه وقد صاغ الفيلسوف الألمانى لسنج Lessing ١٧٢٩-١٧٨١ فى مسرحيته " ناتان الحكيم " ١٧٧٨ ، بشكل أدبى فكرة التسامح بين الأديان ، وذلك عن طريق العمل الصالح وليس بالتعصب الأحمق . وصار هذا العمل مثلاً يضرب فى التسامح .

التسامح:

ولفظة التسامح Tolerance من اللاتينية Tolerantia وتعنى لغوياً التساهل، وعند علماء اللاهوت الصفح عن مخالفة المرء لتعاليم الدين . ومن معانيه : أنه سلوك شخص يتحمل دون اعتراض أى هجوم على حقوقه فى الوقت الذى يمكنه فيه تجنب هذه الإساءة. ويعنى استعداد المرء لأن يترك للآخر حرية التعبير عن رأيه ولو

مخالفاً ولو خطأ . ويفرق بوسويه فى خطاباته بين التسامح وعدم الاكتراث فكلمة تسامح بالنسبة له معناها أنك لا تعاقب أصحاب الآراء المخالفة لرأيك ، ولكن إذا سمحنا لكل أصحاب المعتقدات أن يمارسوا آراءهم بحرية وجهد لا يكون تسامحاً إنما يكون عدم اكتراث ، وهناك اتجاه يعترض على كلمة تسامح ويفضل كلمة احترام بدلاً منها ، فكلمة تسامح ليس لها وجود لأننا نتسامح مع الأشياء التى لا نستطيع أن نقف ضدها ، فالتسامح هنا يظهر فى موقف الضعف ، هذا التسامح الضعيف سرعان ما يتحول إلى استبداد وعدم تسامح إذا زادت سيطرته .

ويرتبط التسامح بالضعف فحين نصف شخصاً بأنه متسامح يستشف من هذه الوصف شيء من الاحتقار نحوه ، وحين يقال عن شخص أن أفكاره متسامحة معناه أنه يغمض عينيه عما يريد أن يقوله الآخر .

والتسامح عند البعض ليس هو المثل الأعلى ، أو الغاية القصوى بل هو القاعدة الأساسية ، ونقطة البداية للتعامل بين البشر ، حين توجد أذهان متفتحة تمارس التسامح من تلقاء نفسها تشعر بضرورة تجاوز التسامح إلى درجة أعلى ، ويتحول التسامح إلى تعاطف ومحبة. ذلك لأن التسامح ينطوى على شيء من السلبية فى احترام آراء الآخرين ؛ وهناك شيء أكثر إيجابية هو أن نترك لكل شخص حرية التعبير عن آرائه وهذا المعنى فيه احترام للشخص واحترام الآراء التى لا نشاركه إياها . وهذا يتطلب جهداً من أجل فهم هذه الآراء وجهداً آخر فى المشاركة فى هذه الآراء .

وقد بذلت جهود عديدة من أجل إرساء مبدأ التسامح وذلك منذ صدور مراسيم التسامح الرومانية للمسيحيين ٣١١-٣١٣م ، ثم التسامح بين المسيحيين وفرقهم المختلفة . ومن العجيب أن يكون رجل غير مسيحى هو الذى علم الطوائف المسيحية كيف يتسامح بعضها مع بعض ؛ ذلك الرجل هو تمستيوس الذى وجه خطاباً إلى الإمبراطور فالينس حضّه فيه على إلغاء المراسيم التى أصدرها لاضطهاد مخالفيه من المسيحيين وشرح له نظرية جديدة للتسامح جاء فيها :

" إن سلطان الحكومة لا يستطيع أن يؤثر فى معتقدات الإنسان الدينية ، وإن الرضوخ للحكومة فى هذا لا ينتج إلا اعترافات يحدوها الرياء والنفاق ، إنه لينبغى إفساح المجال لكل مذهب وإن من واجب الحكومة المدنية أن تحقق سعادة الأفراد جميعاً سواء من كانت معتقداته صحيحة ومن كانت معتقداته سقيمة . إن الله نفسه ليبين لنا رغبته فى أن يعبده الناس بوسائل شتى وإننا لنستطيع الوصول إليه من ألف سبيل " .

ونحن ندين بنظرية التسامح الحديثة إلى طائفة من المصلحين الإيطاليين الذين نبذوا فكرة الثالوث وأسسوا مبدأ التوحيد فى المسيحية . وكان الذى صاغ عقيدة التوحيد المسيحية فاوستوسوتزيى الذى عرف باسم سوسيتوس وحرمت طائفته التى تأسست عام ١٥٦٤ الاضطهاد فى محاورتها. وكانت الروح السوسينية هى التى دفعت كاستليون سافوى إلى نشر رسالة دوى صوته فيها طالباً التسامح ومحتجاً على إحراق سرفيتوس .

وكان روجر وليامز Roger Williams من جماعة البيورتان قد أنشأ أول حكومة عصرية فى رود أيلند Rhode Island تؤمن بالتسامح الذى طبقه ووضعه موضع التنفيذ ، وتبعه فى ذلك أيضاً الشاعر ميلتون فى رسالته المسماة " أريوباجيتيكا Areopagitica " المنشورة سنة ١٦٤٤ م .

وفى ١٦٨٩ أصدر جون لوك John Locke رسالة عن التسامح كتبها باللاتينية دفاعاً عن التسامح الإنجليزى وأضاف ثلاث رسائل أخرى حول التسامح لكى يتم بحثه ويوضحه . وكان جوهر فكرته أن مهمة الحكومة المدنية تختلف اختلافاً بيناً عن مهمة الدين ، وأن الدولة ما هى إلا هيئة تكونت لغرض واحد هو إنماء مصالح أفرادها المدنية ، وذلك عن طريق التسامح ، فالتسامح هو المبدأ الذى يتيح للإيمان الصحيح أفضل فرصة لأن يسود .

كتاب بيير بايل Pierre Bayle دفاعاً عن التسامح لا يقل أهمية عن كتاب لوك ، بل ويسبقه بعنوان " تعليقات فلسفية على من أجبرتموهم على الدخول فى

حظيرتكم " ١٦٨٦ وبيير بايل مفكر فرنسي حر ، لا يقر بمقياس للحقيقة سوى العقل، وهو يرى أن المعتقد الذى يبدو لنا مغلوطاً يجب التسامح معه لأنه قد يكون حقاً ، ويرى أن أكبر خطر فى أى دين هو ألا يكون متسامحاً ومن واجب الدولة أن تسمح بكل شيء إلا بعدم التسامح .

وكانت بروسيا أول دولة أوروبية أعطيت الحرية الدينية التامة وذلك فى حكم فردريك الثانى صديق فولتير . وحين شبت الثورة الفرنسية التى جلبت معها موجة من عدم التسامح السياسى ، ظهر من ينادى بأنه ليس للحرية من حد على الإطلاق حتى احتج ميرابو وهو أكبر سياسى فى زمانه احتجاجاً عنيفاً على مجرد لفظة التسامح بقوله : " إننى أرى الحرية الدينية المطلقة التى لا تخضع لأى قيد تبلغ حداً من القداسة تبدو لى فيه كلمة التسامح كأنها نوع من الاستبداد لأن السلطة التى تتسامح قد يتراءى لها أن تتعصب " . ونجد نفس هذا الاحتجاج فى كتاب توماس بين Th. Paine " حقوق الإنسان " الذى ظهر بعد ذلك ، وجاء فيه :" ليس التسامح عكس اللا تسامح وإنما هو تلفيق له وكلاهما تحكم واستبداد ، فإن أحدهما يزعم لنفسه حق منع حرية الضمير والثانى يزعم لنفسه حق منحها " .

مصادر ومراجـــع

١- الأفغانى ، جمال الدين ، التعصب ، مقالة فى مجلة العروة الوثقى ، الأعمال الكاملة ، نشر محمد عمارة .

٢- بيورى ، جون ، حرية الفكر ، ترجمة . محمد عبد العزيز اسحق ، لجنة القاهرة للتأليف والترجمة والنشر .

٣- زكريا ، فؤاد ، التعصب من زاوية جدلية فى كتاب آراء نقدية فى الثقافة والفكر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة .

٤- زيوار ، مصطفى ، سيكولوجيا التعصب ، مجلة علم النفس ، مج٧ .

٥- الطويل ، توفيق ، قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والإسلام ، دار الفكر العربى ، ١٩٤٧ .

٦- الكندى ، رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، تحقيق أحمد فؤاد

الأهوانى ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٨ .

٧- لوك ، جون ، فى الحكم المدنى ، مقالتان ، ترجمة . ماجد فخرى ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، بيروت ، ١٩٥٩ .

٨- فولتير ، رسائل فولتير الفلسفية ، ترجمة . عادل زعيتر .

9- Encyclopedia of Religion and Ethics, art. Tolerance.

10- Renan, E., Histoire générale et systéme compare des langues sémlitiques, Paris.

ذات وذاتية

الـــــذات:

مقولة فلسفية غير محددة تحديداً دقيقاً . وتطلق على معان متعددة : معنى ميتافيزيقى ويقصد به حقيقة الموجود وهى ما تقوم بذاتها ، وأرسطو يوحد بينها وبين الجوهر وهو ما يقوم بنفسه : الشىء الثابت وراء التغير والواحد وراء الكثرة ويقابله العرض ما لا يقوم بنفسه ، ويعرفه أرسطو فى المقولات بقوله : "إنه ما لا يند إلى موضوع ولا يحد فى موضوع ويصدق هذا التعريف على الموجود الفرد بأخص معانيه لأن سائر المقولات إن هى إلا أعراض تلحق بهذا الموجود ، أو محمولات تحمل عليه ، وهو يصدق على صورة الشىء وماهيته هى أخص معانى الموجود ، وهذه المشكلة هى مشكلة تعيين الموجود الحق .

ويرتبط ذلك بالذات الإلهية أيضاً ، فالجواهر المفارقة للحس والتى لا تلحق بها الحركة، هذه الجواهر هى موضوع العلم الإلهى ، وعند الكلام عن الله يقال الذات الإلهية Essence Divine ويتضح ذلك عند متكلمى وفلاسفة الإسلام خاصة لدى المعتزلة والأشاعرة فيما يعرف بمشكلة الذات والصفات . وعند المعتزلة ذات الله واحدة لا كثرة فيها بأى وجه من الوجوه ولهذا لم يجعلوا صفات الله معانى قائمة بذاتها بل هى ذات الله ، فعلمه هو ذاته، وقدرته هى ذاته لأنه تعالى عالم بعلم هو هو كما قال أبو الهذيل العلاف، كذلك النظام يؤكد وحدة الذات الإلهية تأكيداً قاطعاً نافياً كل اختلاف فيها، ويرى أن صفات الله هى إثبات لذاته ، ونفى لمسلوبات هذه الصفات . فمعنى قولى: إنه عالم، إثبات ذاته ونفى الجهل عنه وكذلك فى سائر الصفات . وقال أبو على الجبائى: إن صفات الله هى لذاته . وجاء ابنه أبو هاشم الجبائى وقال: إن الصفات هى أحوال ثابتة للذات ، ومقابل ذلك قالت الصفاتية من الأشعرية والسلف: إن البارئ تعالى عالم قادر بقدرة، حى بحياة سميع

بسمع، بصير ببصر ، مريد بإرادة، متكلم بكلام، باق ببقاء ، وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وهى صفات موجودة أزلية ومعان قائمة فى ذاته .

وتطلق الذات Essence على الماهية ، هى الخصائص الذاتية لموضوع معين بمعنى ما عليه هو المقصود بذلك حقيقة الشيء ، مقابل الوجود Existence.

ومنذ بداية العصور الحديثة أى ابتداء من القرن السابع عشر كانت الذات ، مقابل المادة " الموضوع " ذات معنى أبستمولوجى كما فى فلسفة ديكارت Descartes ١٥٩٦-١٦٥٠ الذى يجعل الذات المفكرة يقينه الأولى كما فى الصيغة المشهورة عنه " أنا أفكر إذن أنا موجود " فالذات عنده هى الذات المفكرة ، يقول فى " التأمل الثانى " : " ولكن أى شيء أنا إذن ؟ أنا شيء مفكر وما الشيء المفكر ؟ إنه شيء يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينفى ويريد ويتخيل ويحس أيضاً وهو مقابل " الموضوع " الذى صفته الامتداد ، وبتأكيد الذات (الكوجيتو) شطر ديكارت الوعى الأوروبى شطرين ، تمثل ذلك فى الثنائية الرهيبة بين الذات والموضوع ، فى نظرية المعرفة والتى تأكدت عند كانط فيما بعد حيث جعل الذات محور العالم فيما أطلق عليه الثورة الكوبرنيكية فى الفلسفة، فالذات هنا هى ما به الشعور والتفكير، فهى مصدر الصور الذهنية وتتقبل الرغبات والاهتمامات وتقابل الواقع الخارجى والعلاقة بينهما (الذات والموضوع) هى المسألة الأساسية فى الفلسفة . وهى محور الخلاف بين المثالية والواقعية ، فالمثالية تتخذ من الذات نقطة البداية فى المعرفة وتفسير العالم وهذا يلغى فى النهاية الموضوع ، الذى هو ليس إلا نتاج حالات الذات ، ونظراً لأن الفلاسفة المثاليين : كانط ، فخته ، شلنغ مالوا إلى إضفاء صفة المطلق على نشاط الذات المعرفى ، فقد انتهوا إلى القول بأن الموضوع هو نتيجة نشاط الذات التى كانت عندهم جوهراً مثالياً خالصاً .

بينما الاتجاهات المادية والواقعية تؤكد استقلال الموضوع عن الذات. وقد بين رالف بارتون بيرى R. B. Perry ١٨٧٦-١٩٥٧ خطورة الاعتماد على الذات فى مقالته الشهيرة "مأزق التمركز حول الذات" بقوله: "إن أحد الأخطاء الكبرى

التى خانت بها الفلسفة المثالية ثقة الإنسانية هو افتراض أن الذات فى كافة صورها تعطى المعرفة أكثر ركائزها للذات ولا يعنى ذلك أن تكون الذات سلبية، لكن يعنى، أن نشاطها موجه إلى المعرفة الموضوعية". وتحاول الاتجاهات الواقعية الجديدة تجاوز الثنائية بين الذات والموضوع عن طريق ما أطلق عليه الواحدية المحايدة وهى مادة أولى نشأ عنها كل من الذات والموضوع (جيمس، رسل) .

وقد ظهرت بدايات هذا الاتجاه لدى جيمس فى مقالته " هل للوعى وجود ؟" حيث أنكر وجود الذات ككيان مادى وتخلى عن النظرية الجوهرية وأقر بها كوظيفة للمعرفة وفى ذلك إرجاع الذات إلى نفس عناصر الموضوع والعالم الخارجى بالنسبة له هو هيولى أو خبرة صرف ترجع إليها الذات والموضوع يقول: نظريتى فى العلاقة بين الذات والموضوع هى أنه إذا افترضنا وجود مادة أولية يتركب منها كل الأشياء فإن المعرفة يمكن تفسيرها بأنها العلاقة الخاصة بين جزء من التجربة وجزء آخر منها ، وإن هذه العلاقة نفسها هى جزء من الخبرة والصرف بوصفه أحد حدودها هو حامل المعرفة أو الذات ، أما حدها الثانى فهو الشىء المعروف " . ومقابل الاتجاهات المثالية التى تنطلق من الذات ، والمادية التى تنطلق من الموضوع ، والواقعية التى ترجع إلى أصل واحد ، نجد للبنائية موقفاً ضد الذات فى مجال العلم والفلسفة، وبالتالى فهى لا تعترف بالمذاهب والتيارات الذاتية ، يقول لاكان رداً على ديكارت : " أنا أفكر حيث لا أوجد ، وبالتالى فإننى موجود حيث أفكر .. أجل فإن لى جهات . أن أوجد حيث لا أكون سوى مجرد ألعوبة فى يد فكرى " . ويقول كلود ليفى شتروس: " الأنا طفل الفلسفة المدلل الذى لا يحتمل ، جاء ليشغل مكان الصدارة فوق خشبة المسرح الفلسفى فهو حجر عثرة فى وجه كل عمل جدى نتيجة لرغبته المستمرة فى الاستئثار وحده بكل انتباه " . فالتاريخ عندهم مسيرة لكن بدون ذوات كما يقول ألتوسير .

هذا الاتجاه المغالى فى رفض الذات وجد من علماء النفس والفلاسفة من ينتقده مؤكداً ما للذات من دور كما يقول زكريا إبراهيم فى مشكلة البنية "فما كانت

البنية لتقتل الإنسان أو تقضي على أنشطة الذات " إن ما وصفوه بالإنسان هو تلك البنيات والمجاميع الدالة التى تدرسها العلوم الإنسانية ، وأما ما يصنعه الإنسان فهو التاريخ نفسه .

ذاتيــــــة :

الذاتية هى كل نزعة تهدف إلى إعطاء الذات أولوية على الموضوع ورد كل شيء إليها فى الفن أو الأدب أو الفلسفة وهى ما تقابل النزعة الموضوعية التى تميز العلم (انظر مادة موضوعية) . والذاتية بهذا المعنى تتطابق مع الاتجاهات المثالية فى الفلسفة الغربية التى ترجع كل مظاهر النشاط الإنسانى إلى الذات على العكس من الحضارات الشرقية التى تمحى فيها الذات الفردية فى الذات الإلهية ، فالذاتية تعد أساس الفكر الغربى بدءًا من سقراط الذى وجه انتباه الفلاسفة إلى ضرورة معرفة الذات محولاً مجرى التفكير الفلسفى من السماء إلى الأرض رافعاً شعار معبد دلفى " اعرف نفسك بنفسك " . وكان بحث سقراط بداية العلم من جهة وتأسيساً للأخلاق من جهة ثانية . وللذاتية عندنا معنيان أساسيان : معنى معرفى كذات مقابل الموضوع ووظيفتها إدراكه ومعنى ميتافيزيقى باعتبارها جوهراً أنطولوجياً ذا وجود فعلى أشمل من مجرد الوظيفة المعرفية . ويكاد يختلط هذان المعنيان عند ديكارت الذى كانت الذات لديه شيئاً مفكراً ، مقابل الموضوع وهو شيء ممتد. وكانت الذات (الكوجيتو) هى الدليل الذى يعكس الحقيقة الأساسية "الوجود". وهناك صور متعددة للذاتية نذكرها قبل بيان نظريات الفلاسفة فى الذاتية.

١- فى المنطق هى ذلك الاتجاه الذى يرى أن الاعتبارات الشخصية هى التى تميز بين الحق والباطل فليس هناك حقيقة مطلقة تقوم على أساس موضوعى ، ونجد لدى السفسطائيين خير تعبير عن هذا الاتجاه كما يتضح فى عبارتهم المشهورة "الإنسان مقياس كل شيء فيما يراه حقاً فهو حق وما يراه باطلاً فهو باطل " . وقد ردّ أفلاطون على هذا الموقف السفسطائى المبنى على ميتافيزيقيا هرقليطس فى التغير ، وذلك فى محاورة " تيتاثيوس " أو " عن العلم " .

٢- وفى الأخلاق تعنى الذاتية كل مذهب يرى أن الخيرية والشرية ، والسعادة

والشقاء تقوم على اعتبارات شخصية كما تنادى بذلك الوضعية المنطقية ، والمدرسة الانفعالية لدى آير ورسل وكارناب وكذلك لدى لدى فلاسفة الوجودية سارتر وريمون بولان وغيرهما .

٣- وفى علم الجمال تطلق الذاتية على النظرية التى ترد الأحكام الجمالية إلى أذواق الأفراد ، فليس الجمال صفة أساسية من خصائص الشيء بل إحساس يعطيه الفرد للعمل الفنى كما لدى سانتيانا فى " الإحساس بالجمال " وهربرت ماركيوز فى كتابه " البعد الجمالى " يركز على دور الذاتية وأهميتها فى العمل الفنى والتأكيد على دورها بالنسبة لعلم الجمال الماركسى .

٤- وفى علم النفس تعنى الذاتية التعبير عن ميل الشخص للانطواء على نفسه بحيث لا ينظر إلا من جهة ذاته . وهو امتداد لموقف الطفل فى ميله لأن يجعل من نفسه مركز العالم فلا يرى الواقع إلا من خلال عينيه فقط ، ولا يفكر إلا فى ذاته ، والمنهج الاستبطانى Introspection فى علم النفس منهج ذاتى يقوم على الملاحظة الداخلية ، فالذات هى الملاحظ والملاحظ فى نفس الوقت.

٥- وفى القيم: القيم الذاتية Intrinsic هى القيم الكامنة أو الداخلية التى تخص طبيعة الشيء الخاصة باعتباره غاية فى ذاته بغض النظر عن كونه وسيلة لغيره أم لا . ويقابلها الوسيطى Extrinsic وتسمى القيمة الخارجية كما بين ذلك جورج ادوار مور G. E. Moore فى دراسته عن مفهوم القيمة الذاتية .

ويمتاز كل من الفن والتصوف بأنهما ذاتيان ، فلكل صوفى وفنان طريقة خاصة للتعبير عن حالاته ، إلهاماته ، وسنعرض هنا لنظريات الفلاسفة المتعددة فى الذاتية .

الذاتية هى الفكر :

ونلتمس بدايات ذلك لدى سقراط ثم ديكارت، الذى جعل ماهية الذات هى التفكير إلا أن التفكير عند ديكارت لا يخلق موضوعه بل يجده أمامه، فوظيفته لا تتعدى حدود المعرفة وحين يقوم بهذه العملية يجد الوجود ماثلاً أمامه و"أنا أفكر

إذن أنا موجود "تفيد أن الوجود هو شيء مفكر تكشف الذات عنه ولا تخلقه مثلما نجد ذلك لدى الفلاسفة الحسيين الإنجليز، هوبز، لوك، بركلى وهيوم، الذين يعدون واضعى المثالية الحديثة؛ فهم قد ربطوا وجود الأشياء بعجلة الذات المدركة. وخواص المادة تنحل فى رأيهم إلى مجموعة من التغيرات الذاتية، ولا وجود للمادة عندهم مستقلة عن فعل الإدراك، وتصل قمة الذاتية باعتبارها فكراً لدى كانط الذى قدم نظرية جديدة قلب بها الأوضاع السائدة؛ إذ جعل للذات العارفة الأولوية فى عملية اكتساب المعرفة ؛ والعالم الخارجى بدون الذات لا وجود له فهى الشرط الأول فى المعرفة لأن الأشياء الخارجية لا يمكن أن نعرفها على ما هى عليه فى ذاتها بل على النحو الذى نراها عليه ، وهذا ينقلنا من الذات الترنسندنتالية عند كانط إلى الذات الرومانسية عند فشته .

الذات الرومانسية :

وكان لفلسفة كانط وتأكيدها على الذات أثر كبير فى فشته مع عوامل متعددة يأتى فى مقدمتها ازدهار الرومانسية وتأكيدها على الجانب العاطفى الذاتى مقابل الجانب العقلى العام . وبتأثير مع جوته ونوفاليس وكولريدج ، ظهر تصور فشته للذاتية فلم تكن الذات العارفة مجرد وسيلة فقط مهمتها الاتصال بالعالم الخارجى بل اعتبارها الأصل فى إيجاد العالم ؛ فكل ما هو موجود من صنع الذات العارفة ، ولا وجود للعالم فى ذاته ، وكل ما نفكر فيه هو نتاج ذواتنا ، يقول فشته : " إنك لا تعى فى كل إدراك إلا ذاتك " . فالوعى عنده إما وعى لذاتى كموجود يعى وتقع فيه تغييرات ، أو وعى بموجود خارجى منفصل عنى هو العالم " . الأول هو الأنا والثانى اللا أنا وكلا الوعيين ما هما إلا هيئتين مختلفتين لنفس الكائن ، فالهوية إذن مطلقة بين الذات العارفة أو الأنا واللا أنا ذلك الذى يبدو كجسم فى عالم الأجسام فكل ما فى العالم يرجع للأنا أو الذاتية .

الذاتية هى القلق :

نستعرض الذاتية هنا بصفتها نمواً للذات الفردية وتقدمها فى سياق من والمعاناة نحو غاية هى كمالها الذاتى أو ماهيتها ، وقد وجد هذا الفهم للذاتية

أصدق تعبير له فى الوجودية المعاصرة التى نجد اتفاقاً بينها وبين التصوف فى التأكيد على الذات الفردية وضرورة خلاصها ، والذات هنا ليست ماهية معطاة جاهزة من البداية لكنها إمكانية للتحقق يصنعها صاحبها .

ويعبر كيركجارد أصدق تعبير عن الذاتية مقابل المذهب الهيجلى فالذات ليست جزءً من نظام كلى وليست لحظة فى سياق تاريخى ، إنها أنا فريد لا يمكن إرجاعه إلى غيره (أن الحقيقة ذاتية ، ولتكن ذاتياً تكن فى قلب الحقيقة) . وهذه الذات الكيركجاردية تختلف عن الذات المفكرة عند ديكارت والذات الترنسندنتالية عند كانط ولا يمكن أن تنحل إلى نظام من الأفكار العقلية كما عند هيجل ولكنها نسيج من الوجود الحى لا تمثله الأفكار وحدها بل إن الفكر يعتبر نقصاً فى هذا الوجود الذى هو فى صميمه معاناة للقلق واليأس والتماس الإيمان .

والذاتية عند كيركجارد ، هى التفرد والتمييز عن الأغيار ، فالوجود أن يكون الفرد فرداً ذا إرادة ، وهى توتر دائم مستمر بين ما هى عليه ، وما تنتزع إليه ، إن الذاتية هنا قلعة مغلقة نافذتها الوحيدة مفتوحة على الله ، فهى لا تكتفى بنفسها فقط . إنها ذات متناهية وهمها أن تصبح لا متناهية وهمها أن تصبح لا متناهية . وهذه الهوة بين التناهى واللا تناهى هى مصدر القلق عند كيرجارد . والعزاء الوحيد لهذا القلق هو الإيمان ، وهو إيمان مناقض للعقل (أو إيمان بما هو لا معقول) ، فالذات هنا ذات دينية فى جوهرها ، وهى فى نفس الوقت تمثل الإخفاق الإنسانى ، وهى تعبير عن التمزق الذى لا يملك أية وسيلة للتواصل مع العالم .

الذاتية هى العزلـــــــة :

وهذه الوجهة من النظر امتداد لموقف كيركجارد الذى أوجد مقولة المعتزل التى تعنى أن الذات مفردة قائمة بنفسها ليس بينها وبين الذوات الأخرى أى اشتراك، فما من ماهية يلتقى عندها البشر ولا يوجد أى اشتراك بين الذوات فى النظرة إلى العالم وكل ذات تلغى عالم الأخرى لتبسط عالمها الخاص بها ويعبر سارتر ١٩٠٥-١٩٨٠ فى صيغة مشهورة يقول فيها : " ليست علاقتى بالآخر

سوى أن أجعل منه موضوعاً أو يجعلنى كذلك " فلا يمكن الاحتفاظ بذاتيتين معاً والذات لا توجه ذاتاً أخرى . إنها لا تتعامل إلا مع الأشياء وعندما تخاطب ذاتية الآخر فإن هذه الذاتية تجمدها وتسلبها حريتها لكن شعورى بذات الغير التى تجمدنى تجعلنى أنبثق بوصفى أنا وفى إدراك هذا السلب ينبثق الشعور بالآنا بوصفه أنا، أعنى أننى أستطيع أن أكون ذا شعور واضح بذاتى من حيث أننى مسئول على سلب الغير (إياى) وبالتالى فليس بينى وبين الغير سوى الاغتيالات المتبادلة فما من ذات تواجه ذاتاً وما من ذاتيتين تشتركان فى عالم واحد .

والنحن أيضاً ليست سوى تشكل عارض فهى ليست موجودة إلا فى نظرة آخر يوحدنا كنحن ، فهى لا تكون بناء على علاقات ذاتية تربط بين الأطراف بل هى انصهار الأطراف تحت تأثير نظرة خارجية ، وهنا ينتهى سارتر إلى تمزيق الروابط الإنسانية كلها الفردية والجماعية معاً ليحل محلها علاقات العداء ، لقد فرق كل انسجام وجعل الذوات لا تلتقى إلا لتتنازع على الحرية التى لا اشتراك فيها .

الذات الجمعية :

ومقابل هذا التصور الفردى الانعزالى للذات فى الوجودية والتأكيد على الذاتية الوجودية التى تعانى الضياع والقلق والاغتراب ، هناك تصور الذات الجماعية فى الوضعية الفرنسية لدى أوجست كونت ودور كايم وليفى بريل الذين دعوا إلى الأخلاق الاجتماعية الجديدة التى تتخذ من أفراد المجتمع ككل ذاتاً متحدة تكون لها السلطة على جميع الأفراد ؛ ففى كتاب كونت " دروس فى الفلسفة الوضعية"، دعا إلى نبذ الأصل اللاهوتى لأفكار الحق والخير وفصل بين الأخلاق والدين ورد الأخلاق إلى الواجب، الذى يهدف إلى إخضاع النزعات الذاتية لصالح النوع حتى تصبح الحياة من أجل الغير وأكمل جهوده بيار لافاييت ، وعند دوركايم الذى اهتم بتأسيس علم الاجتماع ، علماً مستقلاً ينشأ خارج شعور الفرد كحقيقة موضوعية تعلو عليه وتوجهه . ويمكن أن نذكر هنا أيضاً تصور الماركسية للطبقة باعتبارها الذات الكلية – فى مرحلة ما قبل الشيوعية – التى يندرج فيها كل

الأفراد ، ففى كل الاتجاهات الجمعية والشمولية نجد الذات الكلية تقابل كل صور الذاتية وفيها ينمحى دور الفرد تماماً ويغترب داخل هذه الحقيقة الكلية .

الذاتية هى الفناء فى الذات الإلهية :

ويرتبط بالصورة السابقة للذاتية الجمعية ، التى تحتوى الأفراد بحيث لا تتمايز الفردية داخل الذاتية الاجتماعية الوضعية ، صورة أخرى تتمثل فى ذات كلية هى الذات الإلهية الشاملة التى تفنى فيها كل الذوات البشرية حباً واختياراً وطواعية بل إن إثبات الذاتية فى هذه الحالة أكبر عقبة تواجهها الذات .

يقول أبو سعيد : " عليك بترك النافل ولا شىء بنافل أكثر من (أناك) إنك ما اشتغلت بذاتك إلا وبعدت عن الله وحينما توجد أناك فإن كل شىء جحيم وحين لا توجد أناك فكل شىء نعيم " . وفى "منطق الطير" لفريد الدين العطار يتحدث الشاعر فى صورة مجازية عن مقامات الطيور أى سفر الروح إلى الله، ويرى أن التخلى عن الأنا هو سر الحياة الأبدية والبعث وأن حب الأنا على العكس أعظم عائق فى وجه الحب الإلهى .

ومن أبلغ الصور التى يستخدمها شعراء الصوفية تأثيراً فى النفس ما يعبرون به على الانتقال من الإنسانى إلى الإلهى عبر موت الذات مثال الفراشة التى يجتذبها ضوء الشمعة ، كما نجد عند حافظ الشيرازى ، الذى اعترف جوته بأنه معلمه ، وقد عبر جوته عن هذا المثال فى " الديوان الشرقى " فى إحدى قصائده الشهيرة .

الذاتية هى العمل:

قدم محمد إقبال الشاعر الصوفى فى ديوان " أسرار خودى " ١٩١٥ و"رموز بى خودى " ١٩١٨ فلسفته فى الذات شعراً حيث تساءل عن هذا الشىء الذى نسميه (أنا) خودى ومعناها ذات بالفارسية ؛ فيوضح أن الذات (خودى) حقيقتها العمل ، فالإسلام يرى أن (الأنا) مخلوق ينال الخلود بالعمل فالذات تبدو فى

أعمالها تخفى فى حقيقتها ، ولفظ (خودى) معناها الإحساس بالنفس أو اليقين بالذات. ويرى أن مركز الشعور (الذات) هو حقيقة الكائنات وهى عنده حق لا وهم ومثل كيركجارد يرى أن الحياة فردية فى الأساس وليس للحياة الكلية وجود خارجي . وضد هيجل وأصحاب وحدة الوجود ، خاصة حافظ الشيرازى ، يرفض أن تكون حياة الإنسان هى الفناء فى الحياة المطلقة :" أن أحكم نفسك فى حضرته ولا تفنى فى بحر نوره " : ويقول : " إن هدف الإنسان الدينى والأخلاقى إثبات ذاته لا إفناؤها وعلى قدر تحقيق فرضيته أو وحدته يقرب من هذا الهدف " . وعلى عكس فلسفات الإشراق يرى أن المادة ليست شراً بل هى تعين الذات على الرقى ، فإن قوى النفس الخفية تتجلى فى التغلب على هذه الصعاب التى تعترض طريقه . وهذا هو المفهوم الحقيقى للذاتية .

مصادر ومراجع :

١- إقبال ، محمد ، تجديد الفكر الدينى فى الإسلام ، ترجمة . عباس محمود .

٢- ديكارت ، التأملات فى الفلسفة الأولى ، ترجمة . عثمان أمين ، الأنجلو المصرية ، ١٩٥٦ .

٣- سارتر، تعالى الآنا موجود، ترجمة حسن حنفى، دار الثقافة الجديدة بالقاهرة.

٤- سارتر ، الوجود والعدم ، ترجمة . عبد الرحمن بدوى ، دار العلم للملايين، بيروت.

٥- العطار ، فريد الدين ، رسالة فى منطق الطير ، عطار نامة ، أحمد ناجى القيسى ، مكتبة المثنى ، بغداد .

٦- فشته ، غاية الإنسان ، ترجمة . فوقية حسنى محمود ، مكتبة عمار ، القاهرة .

٧- مكاوى ، عبد الغفار ، النور والفراشة ، زهرات من بستان الديوان الشرقى لغوته ، دار المعارف ، القاهرة .

٨- أندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية مادة ذاتية، المجلد الثالث .

حــــبا

الحب فى اللغة هو اسم لصفاء المودة، لأن العرب تقول لصفاء بياض الأسنان ونضارتها حبب الأسنان، وقيل الحب ما يعلو الماء عند المطر الشديد، فعلى هذا، المحبة هى غليان القلب وثوراته عند العطش والاهتياج إلى لقاء المحبوب ورغم كثرة التعريفات المقترحة للحب، إلا أن العلم به قائم على التجربة الحية والمعاناة الوجدانية الشخصية المباشرة . وقد قال الإمام ابن حزم فى هذا المعنى عن الحب : " رقت معانيه لجلالها عن أن توصف، فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة " . يقول فى "طوق الحمامة" فى باب الكلام فى ماهية الحب : " إنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة فى هذه الخليقة فى أصل عنصرها الرفيع " . والحب له درجات أولها الموافقة، المؤانسة، المودة، الهوى، الخلة، المحبة، الشغف، التيه، الوله، العشق، وكلها نزعات تتجه نحو آخر شوقاً وجذباً وغالباً ما يكون هذا الآخر أكمل الموجودات، مثل الخير عند أفلاطون مثال المثل، أو المحرك الأول عند أرسطو الذى تتحرك الموجدات نحوه عشقاً له، أو الذات الإلهية عند الصوفية، وقد يكون الحب رغبة نحو أنسب الموجودات وأكثرها ملاءمة، وهذا هو الحب البشرى، الذى ينطلق من ذاته إلى ما يشبع ذاته وله صور متعددة : كالصداقة والتعاطف والأمومة والولاء وغيرها .

يميز معجم لالاند Lalande بين الحب Amor والمحبة Charitc ويميز بين ثلاثة معانى للحب، وهم: اسم عام مشترك بين كل الميول التجاذبية خصوصاً عندما لا يكون موضوعها تلبية حاجة مادية وإشباعها : كالعواطف العائلية والعواطف التكافلية والوطنية والمنازع الفردية، كما يطلق على النزوع الجنسى بكل أشكاله ودرجاته . وهو نزعة مضادة للأنانية يكون موضوعها حب الآخرين أو حب فكرة ؛ العلم، الفن، العدل، ويرى أنه من المحال حصر معانى كلمة حب فى باب واحد ويميل إلى تخصصها للمعنى الثالث بينما المحبة تدل على أعظم الفضائل اللاهوتية بالمعنى اللاهوتى، وتقال مقابل العدل أو العدالة بالمعنى

الأخلاقى، وهو التقابل بين الواجب والإحسان أو تقابل بين المبدأ الوجدانى (المحبة) والقاعدة العملية الموضوعية للحياة الأخلاقية وهو يطلق على المعنى الأول محبة والثانى إحسان .

١- الحب دافع نحو الخير الكلى، كما يتضح عند أفلاطون (٤٢٨-٣٤٨ ق.م) الذى اهتم بالحب اهتماماً كبيراً فى محاوريته " المأدبة " و"فايدروس"، وإن كان حديثه فى الحب ممتزجاً أحياناً بالأساطير، وطبيعة الحب تظهر فى " المأدبة " على أنه " إله عظيم تمتد قدرته إلى كل مكان، ويطوى تحت جناحيه كل شيء وهو ذو سلطان شامل متعدد الجوانب تسمو غاياته فى السماء والأرض وسلطانه فوق كل سلطان، وقوته فوق كل قوة، وهو منبع كل سعادة ومصدر كل خير، وهو الذى يسر لنا أن نحيا مع غيرنا فى ودّ وانسجام ومع الآلهة كذلك " . وأفلاطون يتحدث هنا عن ماهية الحب وقدرته وغايته وصوره المتعددة . وغاية الحب عنده هى حب الجمال الذى يعنى عنده الخير الحقيقى، وللجمال درجات يبدأ بتأمل الفرد الجمال الإنسانى فى شخص ثم يدرك أن الجمال المادى فى شخص متصل بالجمال المادى فى آخر ثم يرى أن الجمال الذى يتجلى فى جميع الأجسام إنما هو جمال واحد بعينه، فيحب الجمال المادى عامة، وفى المرحلة الثانية يقدر جمال الروح أكثر من تقديره جمال الجسد، فلو أنه وجد نفساً نبيلة فاضلة فى جسم لاحظ له من جمال يرضى بحبها والإخلاص لها فيأتى بالأفكار التى من شأنها تهذيب النشأة وهو فى هذه المرحلة يتأمل الجمال الذى يتبدى فى الأعمال والنظم المختلفة ويتضح ضآلة الجمال المادى إذا ما قورن بالجمال الروحى، وينتهى من جمال الأخلاق إلى جمال العلوم، وبذلك يحصر نفسه فى الجمال بمعناه الواسع فلا تستبعده بعد عاطفة حقيرة لنموذج فردى للجمال بل يتعلق بحب الجمال المطلق الذى ليس له شبيه، ولا يوجد إلا بذاته وهذا الجمال ظاهر لا يدنسه دنس، نقى لا تشويه شائبة ومن يصل إلى هنا يستطيع أن يدرك الجمال الإلهى حيث يوجد بمعزل عن كل شيء وحيداً فريداً، وهذا الجمال ليس شيئاً سوى الخير الحقيقى مثال المثل ومصدر كل وجود .

٢- الحب عشق وانجذاب للمحرك الأول، وهذا الفهم للحب يقترب من

المعنى السابق، ونجده لدى أرسطو ٣٨٤-٣٢٢ ق.م ويعنى به العشق الذى يجذب الموجودات كلها إلى المحرك الذى لا يتحرك أو المبدأ الأول، يقول فى (كتاب الطبيعة، المقال الثانى عشر، الفصل السابع فقرة أ) : وتحريكه (الموجود الأول) إنما يكون عن طريق أنه معشوق ومعقول فالأشياء المحركة على هذه الجهة إنما تحرك من غير أن تتحرك، وفى المبادئ الأول، المعشوق والمعقول والمفضول هم شيء واحد، وما هو حسن نشتهيه ونشتاقه لأننا نراه حسناً والأول نختاره لأننا نراه حسناً ونشتهيه لأننا نعقله وليس أننا نعقله لأننا نشتهيه، وابتداء العشق إنما هو ما يعقله من العلة الأولى " .

وابن سينا فى الفصل الأول من رسالته فى العشق بعنوان " سريان قوة العشق فى كل الموجودات " يقول : " إن لكل واحد من الموجودات المدبرة شوقاً طبيعياً وعشقاً غريزياً ويلزم ضرورة أن يكون العشق فى هذه الأشياء سبباً لوجودها " . ونفس هذا الموقف نجده لدى القديس توما الأكوينى، فالحب هنا فاعلية تنزع نحو المبدأ الأول وهو خير كلى روحى استخدم له أفلاطون اسم (الأيروس) الذى يدل على إله الحب قبل أن يدل على الحب بصفة عامة، وأطلق عليه أرسطو لفظ الجذب، وهو ظاهرة فيزيائية طبيعية تقرب الأجسام بعضها البعض، وتطلق على النزوع الداخلى مادياً كان أو روحياً، وعند الصوفية الجذب يعنى جذب الله العبد إلى حضرته .

الحب هو الفناء فى الجمال الأزلى (الإلهى) :

هو بقاء الخلق بالحق ، أو الغرق فى بحور النور ، أو الاحتراق بنور الشوق نحو مطالعة الجمال الأزلى ، ففى شرح " تائية " ابن الفارض : المحبة ميل إلى الجمال فانجذاب المحب إلى جمال المحبوب ليس إلا لجمال فيه ، والجمال الحقيقى فى صفة أزلية لله تعالى مشاهدة أزلاً شاهدة عليه ، وهذا الانجذاب هو الحب الأخص أن ظهر من مشاهد الروح جمال الذات فى عالم الجبروت والخاص أن ظهر من مطالعة القلب جمال الصفات فى عالم الملكوت ، والعام أن ظهر من ملاحظة النفس جمال الأفعال فى عالم الغيب والحب الإلهى يستلزم طرفين : محباً

ومحبوباً . وعند ابن عربى " الحب هو أساس العبادة، ولولاه ما عبد شيء، لأن العبودية تقديس والتقديس سبيله الحب". (فصوص الحكم - فص نعمانى). والمحبوب الحق هو الذات الإلهية التى تتجلى فيها معانى الجمال، والمحبوب واحد مهما تعددت تجلياته. والحب الإلهى وسيلة إلى وحدة الأديان وتآخى البشر، فهو سبيل إلى دين عالمى لا يقف عند تلك الحدود التى وضعها أصحاب الملل والنحل. فالحب هو الذى يوحّد البشرية. ونجد لدى الشيرازى فى كتابه "ياسمين الأحبة": "عن الخير الأسمى الذى تشرئب نحوه كائنات هذا العالم يظهر للجميع فى عبارات المحب والمحبوب. ففى حب المحب والمحبوب نفس القوة التى تجذب الإنسان إلى الحقيقة الإلهية، الحقيقة العليا. عن حب الجمال ينتج من تأمل الوجود السرمدى، بعين الله ذاته وما ثمة سوى حب واحد، ونحن نتعلم فى كتاب الحب البشرى كيف نقرأ حب الله".

ومع أن لغة الصوفية واحدة فى عبارات الحب، بمعنى أنها تحتمل التفسير الإلهى، والتفسير البشرى، إلا أن هناك تفرقة بين محبة الحق ومحبة الخلق. محبة الخلق هى الميل إلى الشيء والاستئناس به، وهى حالة يجدها المحب مع محبوبه، أما محبة العبد لله تعالى فحالة يجدها فى قلبه تلطف عن العبارة وقد تحمله تلك الحالة على التعظيم له وإيثار رضاه، وقلة الصبر عنه، والاهتياج إليه وعدم القرار من دون الاستئناس بدوام فكره له بقلبه ولا توصف المحبة بوصف ولا تحد بحد أوضح ولا أقرب على الفهم من المحبة والاستقصاء فى المقال عند حصول الأشكال فإذا زال الاستعجام والاستبهام سقطت الحاجة على الاستغراق فى شرح الكلام.

واختلف العلماء فى معنى المحبة فقيل إنها ترادف الإرادة بمعنى الميل. ومحبتنا لله تعالى كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذى فيه على الاستمرار مقتضيه للتوجه التام على حضرة القدس بلا فتور وفرار، أما محبتنا لغيره تعالى فكيفية مترتبة على تخيل كمال فيه لذة أو منفعة أو مشاكلة تخيلا مستمرا، كمحبة العاشق لمعشوقه، والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق

لصديقه. فالمحبة هى سيطرة المحبوب على قلب المحب وانشغال المحب بها حتى عن نفسه ومن أقوالهم فى ذلك:

المحبة هى الميل الدائم بالقلب الهائم، وهى إيثار المحبوب على جميع المصحوب، وقبل محو الحب بصفاته، وإثبات المحبوب لذاته. وقد سئل الجنيد عن المحبة فقال: "دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب"، أشار بهذا على استيلاء ذكر المحبوب حتى لا يكون الغالب على قلب المحب إلاّ ذكر صفات المحبوب والتغافل كلية عن صفات نفسه أو الإحساس بها. فحقيقة المحبة أن تهب كلّك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شىء. فقد سميت المحبة محبة، لأنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب. وهو سقوط كل محبة من القلب إلا محبة الحبيب، وهى قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك". يقول المحاسبى: "المحبة ميلك إلى الشىء بكليتك ثم إيثارك له على نفسك وروحك ثم موافقتك له سراً وجهراً. ثم علمك بتقصيرك فى حبه". والسرى السّقطى يقول: "لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد منهما للآخر يا أنا"؛ ويقول: "الشوق أجل مقام للعارف - إذا تحقق فيه - وإذا تحقق فى الشوق لها عن كل شىء يشغله عما يشتاق إليه. والشوق، اهتياج القلوب إلى لقاء المحبوب، وعلى قدر المحبة يكون الشوق". سُئل ابن عطاء الله السكندرى عن الشوق فقال: "احتراق الأحشاء وتلهُّب القلب وتقطع الأكباد، ومع هذا يفرّق بين الشوق والاشتياق، فالشوق يسكن باللقاء والرؤية والاشتياق لا يزول باللقاء". وعلى هذا يمكن أن يكون للخلق كلهم مقام الشوق ولكن لا يمكن أن يكون لهم مقام الاشتياق، ومن دخل فى حال الاشتياق هام فيه حتى لا يرى له أثر ولا قرار.

والحب عند الصوفية مستمد من استخدام القرآن للفظ كما فى قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (المائدة: ٥٤). ويستخدم أيضا فى نفس المعنى لفظ (مودة)، (رحمة) فى العلاقات بين الزوجين: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (الروم: ٢١)، والمودة هنا بمعنى الحب Amour والمقصود

بها التواصل وإرادة الاتصال. ومن أشهر أمثلة الحب الصوفى ذلك النوع من الحب المنزه الذى تمثله رابعة العدوية فى أقوالها: "ما عبدته خوفا من ناره ولا طمعا فى جنته فأكون كالأجير السوء ان خاف عمل، بل عبدته حبا له وشوقا إليه". وكانت تردد دائما: "إلهى إذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقنى بنار جهنم وإن كنت أعبدك رغبة فى الجنة فأحرمنيها، أما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك بلا تحرمنى يا إلهى من جمالك الأزولى".

٤- المفاهيم المعاصرة فى الحب:

أ - الحب هو إشباع اللذة: فى العصور الحديثة اتسع مفهوم الحب (ايروس) فأصبح يدل على الرغبة والشهوة Appetit، وهى حركة النفس طلباً للملائم، ورغبة فى التمتع باللذات الحسية والانغماس فيها، نجد ذلك لدى بنتام Bentham ١٧٤٨- ١٨٣٢ وجون ستيوارت مل J.S. Mill ١٨٠٦ - ١٨٣٢ اللذين ربطا الخير باللذة وإشباعها وتحقيقها. ويرجع شوبنهور Schopenhauer ١٧٨٨ - ١٨٦٠ الحب على غريزة الجنس، ويرى أن كل ميل رقيق له جذوره فى غريزة الجنس الطبيعية، فهى ليست شيئاً آخر سوى هذه الغريزة المتخصصة المحددة والمطبوعة بطابع التفرد .. فالغاية النهائية من كل مغامرة عاطفية ليست سوى هذا الامتزاج بين عنصرين لإبداع الجيل المقبل.

وفى التحليل النفسى الفرويدى أصبح الحب يدل على كل رغبة شبقية ويرمز إليها. وهذا المعنى يطلق عليه الجرجانى فى "التعريفات" "الهوى"، وهو ميلان النفس إلى ما تستلذه من الشهوات من غير داعية الشرع: نجد ذلك لدى كل من فرويد Freud ، فى "ثلاث رسائل فى الجنس"١٩٠٥، ويونج G.Jubng اللذين يرجعان الحياة الجنسية للفرد على عوامل بدائية فى حياة الطفل الأولى، هذه العوامل هى التى تحد سلوكه الجنسى الناضج الذى لا يعدو كونه تحقيقاً وإشباعا للذة ونجد امتداد لموقف فرويد فى تفسير مخيمر لسيكولوجيا الحب، الذى هو فى النهاية إشباع اللذة الجنسية؛ فالمحب يرى صفاته المفتقدة فى المحبوب لذا يتعشقها: "ويكون الواحد فى تعشقه للآخر إنما يتعشق نصفه المكفوف وشطره الحبيس. وبذلك ينحل التكامل الظاهر بين الحبيبين إلى

شكل من أشكال التشابه، وينتهى من ذلك إلى "أن الإنسان إنما يحب نفسه ويتعشقها على نحو ما" (رسالة فى سيكولوجيا الحب، ط ٢، ص ١٩ - ٢٠). إلا أن ذلك يمكن أن يطلق عليه حب الذات Egotsme، أى النزوع الطبيعى للدفاع عن النفس وحفظ وجودها على المستوى الفردى. لذا فهناك محاولات لمزج نظرية الحب فى التحليل النفسى بالماركسية لدى ويلهام رايش ١٨٩٧ - ١٩٥٧ فى كتاباته المتعددة خاصة: "الأزمة الجنسية"، "الماركسية والتحليل النفسى"، "وظيفة النشوى (الأورجاسم)"، "الثورة الجنسية" فهى محاولة لمتابعة فرويد ومزج نظريته فى الحب بالماركسية، تلك المحاولة التى عبر عنها ماركيوز فى "ايروس والحضارة"، حيث يرى فى الحب (الجنس) طاقة كبرى تبحث عن إشباع، وإشباعها يؤدى على حفظ النوع بالتناسل، وبينما كبتها يؤدى إلى الاضطرابات النفسية العقلية المختلفة عند فرويد فهو يؤدى على الخلق والإبداع الحضارة عند ماركيوز.

ب- الحب هو الدين:

وهذا المفهوم يتضح لدى الفيلسوف الألمانى لودفيخ فويرباخ ١٨٠٤ - L. Feuerbach١٨٧٢ الذى حدد الدين باعتباره جوهر القلب البشرى (ضرورة إصلاح الفلسفة). فالدين هو العلاقة العاطفية بين إنسان وآخر. وهذه الحقيقة مباشرة وقائمة بدون وساطة فى المحبة بين الأنا والأنت. فالدين هو الحب، وبالتحديد الحب الجنسى بين الرجل والمرأة. فهو يؤكد على أن العلاقات القائمة بين الناس مبنية على أساس ميل متبادل كالحب الجنسى أو الصداقة والتعاطف. وهذا هو الدين. فالدين Religion من الأصل اللاتينى Religare بمعنى رابطة بين إنسانين. (الجزء الثانى من جوهر المسيحية - الدين الحق).

ج- الحب أساس المعرفة:

ويربط أريك فروم From ١٩٠٠ - ١٩٨٠ الحب بالمعرفة، لمن لا يعرف شيئا لا يحب أحدا ... ومن يفهم فإنه يحب يلاحظ ويرى .. وكلما ازدادت المعرفة بشيء عظم الحب، فإن افتراض أن الحب فن يعنى انه يقتضى معرفة وبذل جهد وهذا هو محور كتابه ("فن الحب" ص ١٠-١٥) (The Art of Loving).

والحب عنده هو الشعور بالوحدة والاتحاد، وهو أساس وجود البشرية. "فإذا حدث لاثنين فجأة أن سمحا للحائط بينهما أن يسقط وشعرا بالقربى، شعرا بأنهما أصبحا شخصا واحداً فإن هذه اللحظة الخاصة بالشعورية الواحدية هى من أشد التجارب فى الحياة انبعاثاً للبهجة والإثارة". "هذه الرغبة للاندماج مع آخر هى أكثر توقان لدى الإنسان. إنها أشد عواطفه جوهرية، إنها القوة التى تبقى الجنس البشرى متماسكاً .. بدون حب ما كان يمكن للإنسانية أن توجد يوماً واحداً" (ص ٤٢).

والحب هو الذى يجعل الإنسان يتغلب على الشعور بالعزلة والانفصال، ومع هذا يسمح له أن يكون نفسه، أن يحتفظ بتكامله. فى الحب يحدث الانفراق: "إن اثنين يصبحان واحداً ومع هذا يظلان اثنين" (ص ٤٦). وللمعرفة علاقة أبعد، وبشكل رئيسى بمشكلة الحب، فالحاجة الرئيسية للاندفاع مع شخص آخر حتى يمكن تجاوز سجن انفصال الإنسان مرتبط أوثق ارتباط برغبة إنسانية أخرى نوعية إلا وهى معرفة "سر الإنسان" والطريق لمعرفة "السر" هو الحب. الحب هو نفاذ فعال إلى الشخص الآخر الذى تخمد الواحدة رغبتى لمعرفته. إننى فى فعل الاندماج أعرفك أعرف نفسى أعرف كل إنسان.

أما الحب فهو الطريق الوحيد للمعرفة والذى يرد على تساؤلى فى فعل الوحدة. فى فعل الحب، فى فعل إعطاء النفس، فى فعل النفاذ على الشخص الآخر. أجد نفسى اكتشف نفسى، اكتشف كلينا. اكتشف الإنسان (ص٦٠).

ويقول "إن الطريق الوحيد للمعرفة الكاملة يكمن فى فعل الحب. إن هذا الفعل يتجاوز الفكر، يتجاوز الكلمات. إنه الانغماس الجرئ فى تجربة الوحدة. وعلى أية حالة فإن المعرفة فى الفكر أى المعرفة السيكولوجية شرط ضرورى للمعرفة الكاملة فى فعل الحب". والحب عند الغزالى يظهر كطريقة للمعرفة ولوعى الذات كما يتمثل ذلك فى فصل من كتاب "الأحياء" بعنوان (كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا). فالحب هنا توتر باطنى نحو كائنات خارجية ونحو اكتشاف الذات لذاتها. يقول الغزالى: "لا يتصور أن تكون المحبة إلا بعد معرفة وإدراك إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه" (الأحياء).

وعند سبينوزا Spinoza ١٦٣٢ - ١٦٧٧ أيضا يرتبط الحب الإلهى بالإدراك. فالحب وسيلة الخلاص والسعادة وطريقه الإدراك والمعرفة ونحن ندرك ذاتنا والنظام الكلى، وإدراكنا جزء من العلم الإلهى، فهى سرور يملأ النفس بهجة لا حدّ لها وتلك محبة الله: "عن كل سعادتنا تنحصر فى حب الله وهذا الحب يترتب بالضرورة على معرفة الله وهى أنفس ما لدى البشر".

د- الحب هو الاهتمام الأخلاقى:

الحب هو اهتمام إيجابى لإرضاء اهتمام ثان، والاهتمام الثانى هو شخص آخر. والحب خال من الأنانية. فالحب يبدأ وينتهى فى الخارج، فهو تأييد مهتم به لاهتمام آخر سابق فى الوجود، وموجود بطريقة مستقلة، كما نجد ذلك لدى بيرى R.B. Perry فى نظريته العامة للقيم حيث يلعب الحب دوراً مهما فى الأخلاق الإنسانية. فهو يقدم نظريته فى الحب لحل الصراع بين الرغبات والاهتمامات المختلفة بين الأفراد. فالحب هو الوسيلة الأخلاقية لإحلال التعاون، هو أساساً اهتمام بآخر يسعى نحو تعضيد وإشباع هذا الشخص البشرى. ويمكن الاصطلاح عليه على أنه "موقف اهتمام أو بشاشة خير عموماً" ويمكن صياغته على النحو التالى: "لا سوء نحو أحد وإحسان نحو الجميع". فالحب هو تكامل شخص للتغلب على عرض ما. ويعرف طبقاً للتقاليد الفلسفية الأخلاقية على أنه: "إرادة الخير" والحب فلسفياً هو الإرادة الخيرة، فهو البشير الذى يبشر باقتراب الخير الأقصى. ويعدل بيرى صياغة كانط بقوله "اغرس هذه الإرادة لجلب الانسجام من خلال تبنيها للكلى". والإرادة الاريحية كلية (أى الحب) هى الفضيلة العليا القادرة على الإسهام بأقصى قدر من أجل تحقيق اهتمامات كل الناس. ومثل هذا الاهتمام الكلى لا يحتاج إلى إعاقة الاهتمامات الفردية لأن عاطفة الإنسانية تتحرك. لكل إنسان اختياراته الخاصة من الكمال الفردى مؤدية إلى الاتحاد المنسجم بين الاثنين.

هـ- الحب أساس نظرية فى القيمة:

ومثل بيرى نجد لدى ماكس شيللر Max Scheller ١٩٢٨ - ١٨٧٤

اهتمامات بالحب كأساس للحياة الخلقية. ولدى شيللر نجد تطبيقاً لمنهج هوسرل على الحياة الوجدانية فى ميادين الأخلاق والقيم والدين والتعاطف والحب. فالحب- وكذلك التعاطف - يتجه نحو الشخص ويسعى للمحافظة على الشخصية الفردية للعضوين اللذين يجمعهما. والحب هو إدراك للقيمة الإيجابية للمحبوب وهو الذى يعمل على انبثاق القيمة العليا للموضوع الذى يتجه نحوه بحيث يظهر أن القيمة تنبعث من المحبوب نفسه وكأن الحب يكشف القيم الذاتية الخاصة للمحبوب.

إن الحب لا ينصب إلاَّ على (شخص) يكون بمثابة الحقيقة العينية التى تجسدها القيمة، ولو حللنا الحب الموجه نحو الشخص لوجدنا أن مجموع القيم التى يمتلكها الشخص (المحبوب) لا يساوى الحب الذى نختصه به، فهناك (شىء زائد) لا نكاد نجد له أساسا فى صميم موقف الحب. هذا الشىء الزائد بوصفه الحقيقة العينية. للمحبوب إنما هو الموضوع الحقيقة للحب.

ويتحدث شيللر عن الله بوصفه أعلى صورة من صور الحب، فالله هو تلك الشخصية اللامتناهية التى لابد لنا من مقاسمتها حبها للعالم، فالله يبدو فى فلسفة شيللر بوصفه المركز الاسمى للحب. فهو الذى يهب الشخص البشرى كل ما من شأنه أن يدعم حبه.

مصادر ومراجع

١- إبراهيم، زكريا، مشكلة الحب، مكتبة مصر. ط٢، القاهرة، ١٩٧٠.
٢- ابن الجوزى، ذم الهوى، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار الكتب الحديثة.
٣- ابن حزم، طوق الحمامة فى الألفة والالاف، تحقيق حسن كامل الصيرفى، المكتبة التجارية، ١٩٥٧.
٤- ابن سينا، رسالة فى العشق من مجموعة رسائل فى أسرار الحكمة المشرقية، مكتبة المثنى، بغداد، مصوَّرة عن طبعة ليدن، ١٨٨٩.
٥- أرسطو، الطبيعة، المقالة ١٢، الفصل ٧.
٦- أفلاطون، المأدبة، أو عن الحب، ترجمة. وليم الميرى، دار المعارف، مصر.

٧- التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، ج٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٨- الجاحظ، رسالة فى القيان، تحقيق منيكل، القاهرة، ١٣٤٤هـ.

٩- الجاحظ، رسالة فى العشق والنساء، ثلاث رسائل للجاحظ.

١٠- حلمى، محمد مصطفى، ابن الفارض والحب الإلهى، دار المعارف، مصر، ١٩٦٠.

١١- خليف، يوسف، الحب المثالى عند العرب، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦١.

١٢- دى رجمون، دينيس، الحب والغرب، ترجمة. عمرو شخاشيرو، وزارة الثقافة السورية، دمشق.

١٣- العظم، صادق جلال، الحب والحب العذرى، منشورات نزار قبانى، بيروت ١٩٦٨.

١٤- الغزالى، أبو حامد، إحياء علوم الدين، فصل بعنوان كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا،.

١٥- فروم ، أريك ، فن الحب، ترجمة. مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط٢، الانجلو - المصرية ، القاهرة، ١٩٨٠.

١٦- القشيرى، الرسالة القشيرية، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٩٥٩.

١٧- مخيمر، صلاح، رسالة فى سيكولوجية الحب، الانجلو - المصرية، القاهرة، ١٩٧٦.

١٨- هربرت، ماركيوز، الحب والحضارة، ترجمة. مطاع صفدى، دار الآداب، بيروت، ١٩٧٠.

19- Arcy. D. The Mind and Heart of Love, New York, 1956.

20- Burtan, Robert, The Anatomy of Love, 162.

21- Hunt. Mortan. The Narurel History of Love, London 1962.

22- Montogu. M.F. Ashiey, The Meaning of Love. New York. 1953.

23- Ortega, Y Gasset. On Love, New York, 1957.

24- Robin, León, La Théorie piatonicienne de l'amour. Paris F. Alcan. 1908.



القسم الرابع

الموسوعات الفلسفية



الموسوعات الفلسفية .. قراءة تحليلية نقدية *

القسم الأول

قليلة هى الموسوعات المتخصصة فى الفلسفة العربية ومعدودة تلك الأعمال التى تنصب على تحديد وتعريف المصطلحات والمذاهب والأعلام والمدارس الفلسفية، رغم كثرة الدراسات الفلسفية وتشعبها، ورغم قدم تاريخ الفلسفة فى تراثنا الفكرى ومعرفتنا العميقة بالاتجاهات الفلسفية المختلفة قديماً وحديثاً من خلال الترجمة والتأليف وهى العوامل التى تساعد على تطور ونضج المصطلح الفلسفى واستقراره النسبى. وقد ظهرت فى فترة الثلث قرن الأخيرة عدة أعمال موسوعية عربية تواصل جهود الفلاسفة القدماء من جهة وتبرز الاهتمام بالمصطلح الفلسفى

---

* نتناول فى هذه الدراسة بالبحث والتحليل أهم الموسوعات التى صدرت بالعربية أو ترجمت إليها فى مجال الفلسفة. وقد قدمت خلال الفترة الأخيرة (١٩٦٣ - ١٩٩٤) عدة موسوعات. وهى فى معظمها أكاديمية قام بها أساتذة متخصصون فى الفلسفة متعمقون فى العربية أمثال: زكى نجيب محمود (الموسوعة الفلسفية المختصرة) وبدوى والفندى وعفيفى (مصطلحات الفلسفة) ويوسف كرم ومراد وهبه (المعجم الفلسفة)، جميل صليبا (المعجم الفلسفى) والحبابى (المعين)، وتوفيق الطويل (المعجم الفلسفى) ومدكور (معجم أعلام الفكر الإنسانى) وبدوى (موسوعة الفلسفة) ومعن زيادة (الموسوعة الفلسفية العربية).وغيرها

ولا تهدف هذه الدراسة فقط إلى تقديم المصطلح الفلسفى ومعناه باللغات المختلفة، ولا إضافة مقالة شارحه لتوضيح المقصود به، بل إن الهدف الأساسى هو بيان قدرة اللغة العربية على التعبير عن المعانى الفلسفية، وإيجاد المصطلح الفلسفى المعبر عن هذه المعانى، وتوحيده بين العاملين فى هذا الميدان.

ولذلك فإننا نسعى فى هذه الدراسة إلى بيان بداية التفكير فى العمل الموسوعى الفلسفى فى الغرب منذ أرسطو وحتى الآن، والجهود العربية القديمة: اللغوية والفلسفية التى تمثل مصدراً أساسياً لعمل الباحثين المعاصرين فى ميدان الفلسفة وصياغة المصطلح وتقديم موسوعة شاملة .. وفى الجزء الثانى من هذه الدراسة نعرض بالمناقشة والتحليل أهم الموسوعات الفلسفية الحديثة العربية والمعربة حتى نكون صورة واضحة عن جهود هؤلاء الأعلام المعاصرين فى هذا المجال. وهذا العمل بأكمله هو مقدمة ضرورية لبحث لاحق عن المصطلح الفلسفى العربى وتطوره.

من جهة ثانية، وتمثل امتداداً للقواميس ودوائر المعارف التى نجدها منذ بداية التأريخ للفلسفة وحتى الآن.

والتاريخ الفلسفى العربى حافل بكثير من الأعمال الموسوعية والمعجمية وكتب التعريفات القديمة؛ التى تمثل أساس ومصدر كل عمل موسوعى وكل معجمية فلسفية معاصرة. تلك الأعمال التى لم تبدأ فى الظهور إلا منذ فترة قريبة حيث بدأت الكتابة الموسوعية الفلسفية أولاً على أساس الترجمة (الموسوعة الفلسفية المختصرة)، إلا أنها تحولت سريعاً إلى التأليف فظهر أكثر من خمس عشرة موسوعة فلسفية خاصة بالمذاهب أو المصطلحات أو الأعلام وهو عدد كبير إذا قيس بالفترة الزمنية القصيرة التى ظهر فيها (١٩٦٣ - ١٩٩٣).

ويلاحظ على هذه الأعمال أنها كانت تقتصر فى البداية على ذكر المقابل الأوروبى للمصطلح العربى، وأنها تعتمد على مصادر غربية بعينها مثل: معجم لالاند Lalande، وجوبلو Goblat، وكفيليه Cuvillier، وروزنتال. كما تعتمد على المصادر العربية مثل: تعريفات الجرجانى، وكشاف التهانوى، ثم تحولت إلى معاجم فلسفية مطولة. وتنتقل إلى موسوعات تعتمد على مصادر غربية فى الغالب، إلى موسوعات عربية خالصة تحمل وجهة نظر المفكرين العرب المعاصرين لتاريخ ومذاهب الفلسفة، يحق أن تسمى "الموسوعة الفلسفية العربية" وبين "الموسوعة الفلسفية المختصرة" المترجمة عن الإنجليزية عام ١٩٦٣ وحتى "الموسوعة الفلسفية العربية" التى صدر الجزء الثانى منها بقسميه عام ١٩٨٨ هناك كثير من الأعمال التى يهمنا أن نتناولها هنا بالعرض النقدى التحليلى لبيان إلى أى مدى كانت هذه الأعمال عرضاً تاريخياً لمفاهيم ومصطلحات غربية أم أنها أوضحت الإسهام العربى فى الفلسفة وصاغت بعض المفاهيم التى تحدد ملامح هذا الإسهام أو على الأقل تمهد له. وعلى هذا سوف نعرض أولاً للجهود الموسوعية التى عرفها تاريخ الفلسفة فى الغرب ثم الأعمال التى قدمها الفلاسفة العرب القدامى كتمهيد لتناول الموسوعات الفلسفية المعاصرة فى العربية.

أولاً: نظرة تاريخية:

تحدد المصطلح الفلسفى مع بداية الفلسفة وتميز كل فيلسوف بإضافة مصطلح خاص يحدد مذهبه الفلسفى، فقد ارتبط اللوغوس بهراقليطس، والذرة بأبيقور، والمثل بأفلاطون، والصورة بأرسطو. والمصطلح الفلسفى مثل اللغة نامى ومتطور يتخذ لدى كل فيلسوف معنى ودلالة متميزة وهو يرتبط بالعصر والبيئة الاجتماعية التى ظهر فيها. لهذا نجد مصطلحات فلسفية معينة يتميز بها عصر دون عصر آخر فمن ينظر فى مصطلحات العصر اليونانى يجد مجموعة من المصطلحات الفلسفية – مثل التى ذكرناها – تختلف عن المصطلحات التى تسود العصور الوسطى مثل: الجوهر والعرض، الحدوث والقدم، العناية والغائية، وفى العصر الحديث نجد المصطلحات: الأنا والذات (الكوجيتو)، المعرفة والعقل، الجدل والمنهج وغيرها. وغنى عن البيان أن هناك مصطلحات معينة تسود كل مبحث فلسفى حيث تتمايز مصطلحات الأخلاق عن مصطلحات المنطق ونظرية المعرفة وفلسفة العلوم.

ويمكن أن نعد أرسطو أول فيلسوف حاول وضع علم للمصطلحات الفلسفية فقد خصص "مقالة الدال" فى الكتاب الخامس من "الميتافيزيقا"[1] لدراسة المصطلحات الفلسفية السابقة عليه والتى استخدمها هو نفسه، حيث أعطانا المعنى الفلسفى الذى وجد لدى السابقين عليه، ثم معنى المصطلح كما تحدد فى فلسفته. وجدير بالذكر أن نشير إلى الأهمية التى ترتبت على عمل أرسطو هذا وتأثيره فيمن جاء بعده خاصة الفلاسفة المسلمين فى كتبهم فى الحدود والرسوم. ثم جاء بعد أرسطو فلاسفة مدرسة الإسكندرية وبعض فلاسفة الرومان؛ الذين اهتموا بدراسة الفلسفة ومصطلحاتها كجزء من موسوعة عامة. ومن أمثلة ذلك

(١) أورد الدكتور محمد على أبو ريان نص المقالة الخامسة تحت عنوان معجم فلسفى فى كتابه تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الثانى أرسطو ص ٢٢١ - ٣٠٩ نقلاً عن Ross راجع ترجمة الأعمال الكاملة لأرسطو فى الانجليزية.
Aristotle: The Works of Aristotle, Ross Oxford 1928.

البيليوجرافيا التى وضعها فوتيوس photius عام ٨٥٠م وقاموس سويداس عام ٩٥٠suidas م. وبعد اختراع الطباعة ظهرت موسوعة جيـــوفانــى بابتستا برناردو G.B. Brenardoعام ١٥٨٥م وهى تحتوى على مجموعة من التعريفات للفلاسفة القدامى.

وقد ظهرت فى القرن السابع عشر عدة معاجم أساسية باللاتينية مثل: معجم نيقولا بيرشاردى N.Burchardi، ومعجم هنرى لويس شاستجينر H.I.Chastegner ومعجم ردولف جوكلينز R. Goclenus ومعجم الشتد J.Alsted ١٩٢٦، وجورج ريب Reeb١٦٢٩ وهناك أيضًا معجم بلكسياكوسplcaiacus، ومعجم بوميستر F.Bawmeister الذى غلبت عليه المصطلحات المنطقية والكوزمولوجية. أما أظهر المعاجم الفلسفية فى القرن الثامن عشر فهو معجم فولتير الذى ظهر بدون اسم عام ١٧٦٤(٢) وموسوعة ديدرو Diderot التى اشترك فيها عدد من المفكرين الفرنسيين، من الذين أطلق عليهم اسم "الموسوعيين". وقد اهتم هيجل بموضوع الموسوعة الفلسفية فى محاضراته - إلا أن هذه المحاضرات كانت عرضا لفلسفته أكثر منها موسوعة فلسفية وقد نشرها عام ١٨١٧ بعنوان موسوعة العلوم الفلسفية(٣).

وإذا وصلنا إلى القرن العشرين نجد أول معجم هام صدر فى هذا القرن هو معجم جوبلو Goblot ١٩٠١ الذى اعتمد عليه كثير من أصحاب المعاجم الفلسفية العرب(٤) ويشبهه فى هذه الناحية عملان يتعلقان بالفلسفة والتصوف الإسلامى هما:

(٢) يعتبر "القاموس الفلسفى" من أهم أعمال فولتير الفلسفية والأدبية حيث يعد قمة ما وصل إليه عصر التنوير من تحرر فكرى. وهو يشمل المقالات التى نشرها فولتير فى "دائرة المعارف الفلسفية" وقد طبع عام ١٧٦٤ وصدر بعد ذلك فى عدة طبعات انظر دراسة د. حسن حنفى: القاموس الفلسفى لفولتير فى كتابه قضايا معاصرة فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٨ ص ٩١ وما بعدها.

(٣) انظر هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٥، المقدمة.

(4) E. Goblat: le Vocabulaire Philosophie, Paris 1901.

وقد اعتمد عليه العديد من أصحاب الموسوعات الفلسفية العربية وأشاروا إليه مثل د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى ص ٢٣. والمعجم الفلسفى الذى أشرف عليه د. توفيق الطويل الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة، وكذلك د. محمد عزيز الحبابى فى المعين، الدار البيضاء ١٩٧٧.

عمل ماسينيون L'Massignon "مقال حول الأصول الفنية للتصوف الإسلامى" ١٩٢٢(٥). وقد سبقه محاولة لماسينيون نفسه بعنوان "محاضرات فى تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية" وهى محاضراته بالجامعة الأهلية المصرية عام ١٩١٣(٦)، والثانى ما قدمته الآنسة جواشون Goichon بعنوان "قاموس اللغة الفلسفية عند ابن سينا" وتحقيقها كتاب "الحدود" للشيخ الرئيس أو قاموس كوفيلير Cuiviller الذى صدر عام ١٩٢٥ بعنوان Petit Vocabulaire de la langue philosophie الذى يشير إليه كل من: جميل صليباً، ومحمد عزيز الحبابى، بالإضافة لعمل اندريه لالاند الشهير "المعجم الفنى النقدى للفلسفة"(٧) الذى ظهرت منه عدة طبعات وعرف جيداً فى العربية بالإضافة لقاموس اللغة الفلسفية لبول فوليكيه Folulquie(٨). وقد ظهرت عدة موسوعات فلسفية ألمانية أهمها موسوعة العلوم الفلسفية التى نشرها فندلباند وارنولد روجه، والتى ظهر لها طبعة انجليزية أعدها سير هنرى جونز ١٩١٣ وهناك بالإضافة إلى ذلك معجم بطلر Butler، ومعجم رونز D.Runes، والموسوعة الفلسفية لبول ادواردز ماكميلان عدا عدة أعمال موسوعية فى لغات مختلفة مثل: معجم روزنتال ويادين الروسى عام ١٩٥٥ الذى ترجم للانجليزية ١٩٦٧ وللعربية عام ١٩٧٤ والمعجم الفلسفى الصغير ومعجم الأخلاق لايجوركون .. ومعجم المؤلفين الإيطالى الصادر عن دار بومبانى الإيطالية، ولافون الفرنسية عام ١٩٨٠ والذى اعتمد عليه جورج طرابيشى فى إعداد "معجم الفلاسفة"(٩).

---

(5) L. Masignon: Essai sur les Origines du lexique. Technique de la mystique musulmane, Paris 1922.

(٦) ل. ماسينيون: محاضرات فى تاريخ الاصطلاحات، الفلسفية العربية المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة ١٩٨٣.

(7) Adnré Lalande: Vocabulaire Technique et Critique de la Philisiphie, Paris 2 Vol. 1923.

وقد اعتمد على هذا المعجم كثير من أصحاب المعاجم والموسوعات الفلسفية العربية، مثل: يوسف كرم – جميل صليبا – محمد عزيز الحبابى وغيرهم.

(8) P. Foulquie, Dictionnaire de la langue Philosophie, Paris 1962.

(٩) اعتمد جورج طرابيشى على عمل أساسى هو "معجم المؤلفين" الذى صدر بالإيطالية عن دار بومبانى وبالفرنسية عن دالا لافون – وقد أضاف إليه – لكنه يعتبر أساس وصلب معجمه الذى يتميز بالحداثة والعصرية أكثر من غيره.

ثانياً: الجهود العربية القديمة فى دراسة الحدود:

عنى الفلاسفة المسلمون بدراسة المصطلحات الفلسفية ووضعوا فيها الكثير من الرسائل والمصنفات التى تبين معانيها وتوضح استخداماتها وهناك عدد كبير من الأعمال الموسوعية التى ربما لم ينتبه إليها المحدثون تركز اهتمامها على المصطلح الفلسفى العربى ويمكن عن طريق الإشارة إليها مرتبة ترتيباً تاريخياً أن نحدد نشأة وتطور المصطلح الفلسفة العربى والجهود المعجمية فى تناوله.

وأول الأعمال العربية التى تتناول المصطلح الفلسفى هى "رسالة الحدود" لجابر بن حيان [١٠] الذى ينتسب للفلسفة بقدر انتسابه للعلم كما يتضح من قائمة مؤلفاته، خاصة رسالة الحدود التى تتكون من أربعة موضوعات رئيسية: مقدمة فى الحد، تقسيم العلوم، حدود العلوم، حدود الأشياء، وعلى هذا فإن علينا أن نقف أمام هذا العمل الرائد فى مجال التعريف لأنه يكشف بدقة عن المصطلح الفلسفى فى عصر جابر ويعيد النظر فى الرأى القائل بأسبقية الكندى فى دراسة المصطلح الفلسفى.

وتأتى رسالة الكندى "فى حدود الأشياء ورسومها"[١١](*) لتمثل مرحلة تأسيس المصطلح استكمالاً لجهود السابقين عليه حيث يقدم لنا حوالى ١٠٩ مصطلحا تزيد بـــ٤٥ مصطلحاً لم يعرفها جابر بن حيان وقد جاءت رسالة الكندى أكثر تأثيراً من رسالة جابر فهى تمثل مرحلة نشوء المصطلح وبداية التعامل به فى التعبير الفلسفى العربى بعد وفاة جابر حتى مجيئ الكندى بفضل جهود مدرسة حنين بن اسحق ويلاحظ فى لغة الكندى الفلسفية ما ينم على أنه مارس تكوين

---

(١٠) جابر بن حيان: رسائل الحدود: مختار رسائل جابر بن حيان عنى بتصحيحها ونشرها بأول كراوس، مكتبة الخانكى ومطبعتها ١٣٥٤ هـــ ص ١٠٠ وما بعدها.

(١١) راجع رسائل الكندى الفلسفية تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٥٣ وكذلك د. عبد الأمير الأعسم فى المصطلح الفلسفى عند العرب مكتبة الفكر العربى بغداد ١٩٨٤ ص ١٨٧ - ٢٠١.

* نعتمد فى عرض تاريخ المصطلح الفلسفى على عمل د. عبد الأمير الأعسم: "المصطلح الفلسفى عند العرب" عدة طبعات

المصطلحات الفلسفية ممارسة واضحة فى القرن الثالث. إن تكوين المصطلحات عند الكندى سيتحول إلى تحديد هذه المصطلحات تحديداً دقيقاً فى فلسفة الفارابى الذى نذكر له فى هذا السياق كتاب "الألفاظ المستعملة فى المنطق"[١٢]. وكذلك بعض ما جاء فى "إحصاء العلوم"[١٣] مما كان أساساً لعمل ضخم لاحق عن الفارابى فى حدوده ورسومه أصدره جعفر آل ياسين[١٤].

ويمكن أن نشير إلى عمل الخوارزمى "مفاتيح العلوم" الذى وضعه "ليكون جامعاً لمفاتيح العلوم وأوائل الصناعات مضمناً ما بين كل طبقة من المواصفات والاصطلاحات التى خلت منها أو من جلها الكتب الحاضرة"[١٥] حيث خصص البابين الأول والثانى من المقالة الثانية عن الفلسفة والمنطق لبيان الحدود والرسوم الفلسفية فكانا كأنهما رسالة مستقلة فى المصطلحات الفلسفية ومن الواضح أن يطالع هذه الحدود يلاحظ الدقة التامة التى تتفق مع لغة الفارابى الفلسفية.

وفيما يتعلق بجهد ابن سينا وهو جهد ينبغى التنويه به فإننا نجد أن رسالته "الحدود" تكشف عن نظرية متكاملة فى الحدود، وتدخل ضمن الجهود المنطقية كما يتضح فى بحث فيدمان E.Wiedemann "التعريفات عند ابن سينا" وكذلك فى أعمال جواشون؛ التى تركزت حول ابن سينا ولغته الفلسفية بوجه خاص، حيث قدمت معجماً للغة الفلسفية عند ابن سينا ثم "ألفاظ مقارنة بين أرسطو وابن سينا" ثم نشرت تحقيقاً وترجمة فرنسية للنص العربى لرسالة الحدود. وهى ترى أن معجمية ابن سينا أوسع من نظائرها عند أرسطو. ويرى عبد الأمير الأعسم "أن هناك

(١٢) الفارابى: كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق تحقيق د. محسن مهدى دار المشرق، بيروت ط٢ ١٩٨٦.

(١٣) الفارابى: إحصاء العلوم تحقيق د. عثمان أمين "الأنجلو المصرية ط٣ القاهرة ١٩٦٨ وانظر دراستنا عنه فى الفصل الثانى من كتابنا دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب القاهرة ص ٧٥ - ٨٣.

(١٤) د. جعفر آل ياسين: الفارابى فى حدود ورسومه، عالم الكتب: بيروت لبنان ط١، ١٩٨٥.

(١٥) الخوارزمى: مفاتيح العلوم نشره د. عبد اللطيف محمد العبد، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٨.

تطوراً واضحاً قد حصل فى تأليف ابن سينا لرسالته فى الحدود قياساً على رسالة الكندى .. أن ابن سينا هو أول الفلاسفة العرب الذى عرض نظرية التعريف فى رسالة الحدود مشروعاً موجزاً لما سيتناوله فى الشفاء ثم يلخصه فى "النجاة" ثم يعود فيجرى تعديلا على كافة نظريته فى منطق المشرقيين"(١٦).

ونجد لدى الغزالى فى كتابه "معيار العلم" دراسة هامة فى المصطلح (١٧) فالكتاب يتكون من أربعة أقسام هى: مقدمات القياس، كتاب القياس، وكتاب الحد (الحدود) وكتاب أقسام الوجود وأحكامه. ويتكون هذا القسم الثالث من الكتاب من فنين الأول فى قوانين الحدود من سبعة فصول؛ والفصل الثانى فى الحدود المفصلة فى الألهيات والطبيعيات والرياضيات، فالغزالى يعرض أولاً لنظرية التعريف ثم ينتقل إلى المصطلحات الفلسفية فيحددها على نحو ما فعل ابن سينا.

وقد قدم لنا ابن رشد الذى يفرد رسالة خاصة فى الحدود قراءة جادة فى المصطلح الفلسفى على هامش أرسطوطاليس فقد تضمن تفسيره لكتاب ما بعد الطبيعة شرحاً مفصلاً لمقالة الدال التى تتناول المصطلحات الفلسفية التى عرض لها المعلم الأول (١٨) .

وهناك عمل هام فى المصطلح قدمه لنا سيف الدين الآمدى بعنوان "المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين" (١٩) والكتاب يحتوى على مقدمة وفصلين الأول يتناول فيه قوائم الألفاظ والمصطلحات والثانى شرح هذه المصطلحات شرحاً فلسفياً دقيقاً يبدأ بالمنطق ثم ما بعد الطبيعة ثم الطبيعة والنفس . وهو عمل يمثل نضج المصطلح الفلسفى وتطوره الأخير حيث نجد لديه أوفى عدد من المصطلحات (حوالى ٢٦٥ مصطلحاً) .

---

(١٦) د. عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفى عند العرب، ص ٦٧ ، ٦٨.
(١٧) الغزالى: معيار العلم. تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف د. ت.
(١٨) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، فى أربعة مجلدات ترجمة وتحقيق الأب بويج: دار المشرق، ط٢، ١٩٨٦.
(١٩) الآمدى: المبين وتقديم د. حسن محمود الشافعى، القاهرة ١٩٨٣ وأيضاً د. عبد الأمير الأعسم المصطلح الفلسفى عند العرب، ص ٣٠٣ - ٣٨٨.

ومن أشهر كتب التعريفات، كتاب الجرجانى (أبو الحسن على بن محمد بن على) [٢٠] الذى نشر عدة مرات واعتمد عليه جمهرة المحدثين ممن كتبوا فى المصطلح الفلسفى ، والجهد الموسوعى الذى يقوم به الجرجانى فى تحديد معانى المصطلح وإن كان لغوياً فى الأساس إلا أنه يبنى على قدمه الفلاسفة العرب فى بيان معنى المصطلح وتحديده والتفرقة بينه وبين المصطلحات القريبة منه .

ويأتى جهد التهانوى فى "كشاف اصطلاحات الفنون"[٢١] ليمثل أوسع موسوعة فى المصطلح العربى عامة والفلسفى أيضاً وقد أراد التهانوى لكتابه كما يخبرنا فى مقدمته أن يكون "كتاباً حاوياً لاصطلاحات العلوم المتداولة، وافياً لاصطلاحات جميع العلوم، كافياً للمتعلم من الرجوع إلى الأساتذة العالميين بها" [٢٢] وهو عمل يوضح انفتاح الثقافة والفكر العربى على الحضارات المجاورة لذلك جاء ترتيبه على فنين الأول فى الألفاظ العربية والثانى فى الألفاظ الأعجمية . وهو يبدأ ببيان العلوم المدونة وما يتعلق بها سواء علوم العربية أم العلوم الشرعية أم العلوم الحقيقية وعلوم الفلسفة والحكمة)، ويتحدث عن أقسام وموضوعات كل منها والغرض من كل علم حتى يستطيع أن يقدم لنا المصطلحات المتعلقة بهذه العلوم فى قسمى الكتاب .

وفى هذا الإطار يمكن لنا أن نذكر كتاب " الكليات " لأبى البقاء الحسينى الكفوى [٢٣] الذى جعله معجماً فى المصطلحات والفروق اللغوية وهو عمل معجمى هام فى الفلسفة والنحو والفقه يواصل جهد السابقين عليه مثل : مفردات الراغب وتعريفات الجرجانى وغيرها .

(٢٠) الجرجانى: التعريفات، الدار التونسية للنشر ١٩٧١.

(٢١) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون تحقيق، د. لطفى عبد البديع، دار الكاتب العربى القاهرة، ١٩٦٩.

(٢٢) المصدر السابق جـ٢ المقدمة.

(٢٣) أبو البقاء الحسينى الكفوى: الكليات تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصرى، وزارة الثقافة والارشاد القومى، دمشق ١٩٨١ (فى خمس مجلدات).

وانطلاقاً من هذه الجهود المتعددة التى قدمت على امتداد تاريخ الفلسفة والتى تعد علامات أساسية فى مجال العمل الموسوعى الفلسفى ومما قدمه الفلاسفة العرب من رسائل فى الحدود والمصطلحات أصبح هناك حصيلة وافرة كانت عوناً للمفكرين العرب المعاصرين فى نهضتهم الفلسفية الحديثة فى تمثل إنجازات التيارات المعاصرة والمذاهب الغربية التى كان عليهم أن يجدوا الوعاء اللفظى المناسب لهذه المعانى الجديدة ، ومن هنا ظهرت الحاجة إلى إحياء اللغة الفلسفية العربية مع بداية تعرفنا على المذاهب الغربية الحديثة فى الجامعة المصرية القديمة خاصة مع أقدام الجيل الأول على نقل وترجمة بعض الكتابات الكلاسيكية فى الفلسفة الحديثة ، وقد قدم أمين بك واصف عضو المجمع اللغوى أول قاموس فلسفى فى العصر الحديث بعنوان مصطلحات علوم الفلسفة الحديثة وذلك فى فترة الثلاثينات [٢٤].

وما نريد الإشارة إليه قبل الحديث عن تلك المحاولات الحديثة لتقديم موسوعات فلسفية عربية أو معربة هو تلك المحاولة التى قدمها لويس ماسينيون بالعربية فى محاضراته بالجامعة الأهلية فى مصر عن " تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية " والتى كانت بمثابة تمهيد لعمله اللاحق عن المصطلح فى التصوف الإسلامى . والحقيقة أنه إذا كانت هذه المحاضرات تمثل بالفعل أول أعمال ماسينيون العلمية إلا أنها جاءت فى دقتها وشموليتها ومنهجيتها نموذجاً للعمل الموسوعى الجاد وهو يحدد منهجه فى تحديد المصطلحات الفلسفية العربية فى البدء بالمصطلح العربى فى حالة وجوده وتتبع تطور معانيه المختلفة عند المذاهب الفلسفية الإسلامية ثم الرجوع إلى الأصل اليونانى للمصطلح بنفس الطريقة مع الحرص على ذكر المقابل الفرنسى والإنجليزى واللاتينى وإذا صادف مصطلحاً حديثاً فهو يقوم بترجمته إلى العربية وكما يؤكد فى المحاضرة الأولى أن هدفه (تأسيس قاموس عربى للاصطلاحات الفلسفية الشرقية والغربية وبيان فوائدها

(٢٤) راجع ما أوردناه عن أحياء اللغة الفلسفية العربية، الفصل الثالث فى كتابنا: الديكارتية فى الفكر العربى المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩١.

لإصلاح اللغة الفلسفية الحالية) يقول : إن مقدمة العلوم هى الفلسفة ، وضبط الكلمات الاصطلاحية هى الكلمات الفلسفية . وهو يبدأ عمله على الوجه التالى : ذكر المعنى الأصلى اللغوى ثم الأصل اليونانى ، ثم الترجمة التى نقلت فى القرون الوسطى من العربية إلى اللاتينية ، الحدود عند فلاسفة (مثل حدود الفارابى) المصطلحات العلمية المعاصرة (كالنشوء والارتقاء) ثم مراجعة المصطلحات المختلفة [٢٥] وهو يبدأ بمصطلحات المنطق ثم الرياضيات والطبيعيات والحياة والنفس ثم الاجتماعيات (الفلسفة العملية) ثم الميتافيزيقيا . وغنى عن البيان استفادة الجيل الأول الذى تتلمذ على ماسينيون من هذا العمل والذى يتضح أثره فيما نعرض له من أعمال موسوعية فلسفية هى موضوع القسم الثانى من الدراسة .

القسم الثانى

سوف نعرض فى هذا القسم من الدراسة عدداً من الأعمال الموسوعية العربية والمعربة المتخصصة فى الفلسفة والتى قدمت منذ عام ١٩٦٣ حتى الآن ونقوم بتحليلها لمعرفة إلى أى حد كانت هذه الأعمال عرضاً لأعمال غربية أو أن لها إسهامها فى صياغة المصطلح العربى وإيجاد موضوعه ، وهذه الأعمال هى :

١- الموسوعة الفلسفية المختصرة ، أشرف على ، ترجمتها د. زكى نجيب محمود ١٩٦٣

٢- مصطلحات الفلسفة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب القاهرة ، ١٩٦٤

٣- المعجم الفلسفى الذى نشره يوسف كرم ويوسف شلالة ومراد وهبة ، القاهرة ١٩٦٦ .

٤- المعجم الفلسفى للدكتور جميل صليبا فى جزأين بيروت ١٩٧١-١٩٧٣ .

٥- الموسوعة الفلسفية عن الروسية ، ترجمها سمير كرم ، بيروت ١٩٧٤.

٦- المعين فى مصطلحات الفلسفة والعلوم الإنسانية ، الحبابى ، المغرب ١٩٧٧ .

٧- المعجم الفلسفى إشراف. توفيق الطويل مجمع اللغة العربية ، القاهرة ١٩٧٩ .

٨- معجم أعلام الفكر الإنسانى ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ، القاهرة ١٩٨٤

٩- موسوعة الفلسفة ، أصدرها فى جزأين عبد الرحمن بدوى ، بيروت ١٩٨٤ .

١٠- معجم علم الأخلاق ، أيجور كون ترجمة توفيق سلوم ١٩٨٤ .

(٢٥) ماسينيون: محاضرات فى تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية. ص ٦ ، ٧.

١١- المعجم الفلسفي المختصر ، ترجمة د. توفيق سلوم ١٩٨٦ .
١٢- معجم الفلاسفة، إعداد جورج طرابيشي ١٩٨٧ .
١٣- الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحفنى د.ت، دار ابن زيدون، بيروت،.
١٤- الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية عبد المنعم الحفنى ، دار المسيرة د.ت
١٥- الموسوعة الفلسفية العربية ، إشراف معن زيادة ، بيروت ، الجزء الأول ١٩٨٦ ، والجزء الثانى فى مجلدين ببيروت ١٩٨٨ .

أولاً : الموسوعة الفلسفية المختصرة [٢٦] :

والعمل الأول الذى تعرض له هو ترجمة عربية للموسوعة الإنجليزية المختصرة للفلسفة والفلاسفة الغربيين Concise Encyclopedia of Western Philosophy and philosopher J.O. Urmson.

وشارك فيها عدد من الباحثين وأساتذة الفلسفة والفلاسفة الغربيين [٢٧] . ونقلها إلى العربية كل من فؤاد كامل وجلال العشرى وعبد الرشيد الصادق وراجعها وأشرف عليها وأضاف إليها شخصيات إسلامية زكى نجيب محمود ، وتحتوى الموسوعة على حوالى ثلاثمائة مادة أكثرها أعلام ٢٤٠ والباقى ٦٥ مصطلحات؛ ومن بين هؤلاء الأعلام ١٤ شخصية إسلامية أضيفت إلى الترجمة العربية [٢٨] ، وتضم الموسوعة أيضاً أعلام الفلاسفة اليونان والرومان ، والعصور

---

(٢٦) صدرت عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٦٣ وتقع فى مجلد واحد فى حوالى خمسمائة صفحة (٤٨٥ ص) تشمل مقدمة المحرر، والنص (١٠ - ٤٢٣) مع مجموعة من الملاحق هى: قائمة بأسماء الاعلام (٤٢٦ - ٤٣٥) وقائمة بأسماء المذاهب (٤٣٦ - ٤٤٠) وقائمة بأسماء المؤلفات (٤٤١ - ٤٥٦) وفى النهاية بيان بأسماء المساهمين فى الموسوعة (٤٥٧ - ٤٦٣) ومراجع فى الفلسفة (٤٦٤ - ٤٨٥) والموسوعة مزودة بعدد من صور الفلاسفة القدماء والمحدثين قرين مادة كل منهم.

(٢٧) كثير منهم معروف للقارئ العربى المتخصص والباحث فى الفلسفة نذكر منهم: أ. ج. آير، وجلبرت رايل من فلاسفة تحليل اللغة ونايجل E.Nagel وولتر كوفمان، وأيونج، ومارفن، فاربر، وفندلى، وسيراشيا برلين، وستروسن، وغيرهم.

(٢٨) هم على التوالى: ابن باجة، ابن خلدون، ابن رشد، ابن سينا، ابن طفيل، إخوان الصفا، البيرونى، الرازى، الغزالى، الفارابى، الكندى، مسكويه والمعتزلة، وموسى بن ميمون.

الوسطى ، والفلاسفة المحدثين الإنجليز ، والفرنسيين ، والإيطاليين ، والألمان ومعظم أعلام الاتجاهات الوضعية والتحليلية ، وهذا هو نفس الطابع العام الذى يسم اتجاهات المشاركين فى العمل . وقد تناولت الموسوعة بالدراسة شخصيات بعض من ساهموا فى إصدارها مثل كل من : آير ، ورايل ، وستروسن من فلاسفة الوضعية المنطقية والتحليل وفلسفة اللغة العادية ، فالغالب على مواد هذه الموسوعة التوسع والإفاضة فى هذه الاتجاهات كما نجد ذلك فى مواد : التحليل التى تتناول جهود مورورسل ، والوضعية المنطقية، وتحليلى ، وجماعة فينا والذرية، رياضة، المذهب الوضعى، معطيات الحس، منطق وفلسفة العلم [٢٩] .. ويتضح مدى الاهتمام بهذا الاتجاه من حجم ما كتب فى مادة " الوضعية المنطقية " ومقارنتها مع مادة : وجودية أو مادية ، أو مادية جدلية أو مثالية وكذلك فى تناولها للمذاهب المختلفة ، فالمذهب الوضعى يحظى بأكثر عدد من الصفحات مقارنة بالمذهب الطبيعى ومذهب الظواهر ، والمذهب العقلى والواقعى. ونلاحظ على العمل ما يلى :

- إنه لم يكتب بالعربية أصلاً ، بل هو عمل مترجم - فى جله - عن أصل إنجليزى لمؤلفين إنجليز .

- أول عمل موسوعى جماعى حديث شارك فى ترجمته باحثون ذوو إسهامات فى الفلسفة تأليفاً وترجمة .

- يغلب عليه اتجاه محدد ، سواء من حيث اهتمام الباحثين أو نوعية وحجم المواد المكتوبة ، كما يتضح فيمن أشرف على هذا العمل وهو أبرز دعاة الاتجاه الوضعى بين أساتذة الفلسفة والمفكرين العرب .

- تطويع النص للغة العربية وذلك بإدراك النقص فى مواد الموسوعة

(٢٩) مثل: برنتانو، ماكس بلانك، كارل بوبر، جورج بول، بيرس، تولمن رايل، رسل، ستروسون، ستفلسون، شليك فريجه، كارناب، كونت، مورس كوهن، أرنست ماخ، هوايتهد ووزدم.

بإضافة شخصيات إسلامية ، مع عدم التدخل فى المواد الأصلية بالتعديل أو الحذف أو التعليق.

ثانياً : المصطلحات الفلسفية [٣٠]:

والعمل الثانى هو كراسة مصطلحات الفلسفة باللغات الفرنسية والإنجليزية والعربية. ويقع فى حوالى مائة صفحة تحتوى على حوالى ألف وستمائة مادة كلها مصطلحات، كما يتضح من عنوان العمل. وربما يرجع الاقتصار على المصطلحات فقط فى هذا العمل إلى خطة لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب بالقاهرة، وهى الهيئة التى أصدرت هذا العمل، والتى رأت أن تصدر معجمين أحدهما للمصطلحات، والآخر للإعلام .. وكانت الكراسة الحالية بمثابة عمل تمهيدى لمعجم المصطلحات والذى صدر عام ١٩٧٩ - ليس عن المجلس الأعلى لكن - عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، بينما خصصت اللجنة عملاً آخر للإعلام ، وإن كان هذا الأخير لإعلام الفكر الإنسانى بعامة [٣١] .

والعمل الحالى هو أول جهد من الجهود الموسوعية العربية فى هذا الميدان وإن كان جهداً تمهيدياً كما يذكر القائمون عليه، ويقتصر على وضع المقابل العربى للمصطلحات دون تعريفها. ولأن هذا الكتاب تمهيداً لمعجم شامل تقوم بتأليفه لجنة الفلسفة فى المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب " وقد تتوسع - اللجنة - فى بعضها فتتبع تاريخه عند مختلف الفلاسفة مع إيراد النصوص المؤيدة . وقد حاولت اللجنة فى اختيار أو اقتراح المصطلح العربى المقابل الإفادة من المصطلحات القديمة فى الفلسفة العربية سواء لدى من ترجموا الفلسفة اليونانية أو من ألفوا فى الفلسفة الإسلامية " [٣٢] . ويعنى هذا الاستشهاد أن الأصل لدى القائمين على وضع

(٣٠) إعداد كل من: أبو العلا عفيفي ، زكي نجيب محمود ، محمد ثابت الفندي ، وعبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٦٤.

(٣١) وقد صدر بالفعل الجزء الأول منه بالقاهرة ١٩٨٤ باسم "معجم أعلام الفكر الإنساني". الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

(٣٢) وهى نفس الخطة التى وضعها لالاند فى معجمه النقدى للفلسفة الذى اعتمدت عليه اللجنة،

المصطلحات هو المصطلح الغربى ، أو الفرنسى بالتحديد - ثم البحث فى المصطلح العربى المقابل له . رغم أن ثلاثة من القائمين على العمل ذوو ثقافة إنجليزية إلا أن الاهتمام كان بالمصطلح الفرنسى وهو ما يظهره الاعتماد على " معجم لالاند " من جهة وبيان العنوان الأخير من جهة ثانية (٣٣) وقيام عبد الرحمن بدوى الذى تغلب عليه الثقافة الفرنسية بتقديم العمل مما يوضح حجم دوره فى هذا العمل، الذى سيتبلور فيما بعد فى موسوعة فلسفية ضخمة يصدرها بدوى بمفرده عام ١٩٨٤ .

ثالثاً: المعجم الفلسفى ليوسف كرم ويوسف شلالة ومراد وهبه (٣٤):

ونقطة البداية فى هذا العمل - كما فى غيره - هى استخراج المصطلحات الفلسفية من مؤلفات فلاسفة العرب الأقدمين وتعريب المصطلحات الواردة فى المعجم الفلسفى المبسط لكوفيلير Cuvillier وقد تكفل يوسف كرم وشلالة بهذا الجهد وتولى وهبه الأكمال والتنسيق "حتى يمكن نشر المعجم فى قالب علمى دقيق" ويشير الأخير إلى أنه اعتمد على كثير من المعاجم أهمها معجم لالاند وقاموس رونز وأعمال مجمع اللغة العربية. وقد رتب المصطلحات حسب الألفبائية العربية مع مقابلتها بمثيلاتها الفرنسية والانجليزية. ويقع العمل فى حوالى خمسمائة صفحة (٤٧٦) تشتمل على ألف وخمسمائة مادة تقريباً مع فهرسين للمصطلحات

والذى كان فى نفس الوقت المصدر الرئيسى لكثير من الأعمال الموسوعية العربية.

(٣٣) فقد جاء عنوان العمل على الغلاف الأخير باللغة الفرنسية التى كانت أساس العمل على الوجه التالى: Les terms de la Philosophie en Français Anglais et Arabe.

(٣٤) أصدر مراد وهبه الطبعة الثالثة من المعجم الفلسفى عن دار الثقافة الجديدة بالقاهرة ١٩٧٩. وقد صدرت طبعتاه السابقتان فى ١٩٦٦، ١٩٧١ وبينما تحمل الطبعة الأولى أسماء كرم وشلاله ووهبه تكتفى الطبعة الثالثة بالاسم الأخير. وكذلك الطبعة الأخيرة الصادرة عن دار قباء وبينما تشير مقدمة الطبعة الأولى إلى الجهد الثلاثى للمؤلفين، هذا المعجم عكف على جمع مصطلحاته وشرحها وتحليلها المرحوم الأستاذ يوسف كرم والأستاذ يوسف شلاله وصاحب هذه المقدمة (مراد وهبه) لا تفعل ذلك مقدمة الطبعة الثانية ولا الطبعة الثالثة التى جاءت بلا تقديم!!

الإنجليزية والفرنسية (٣٥).

ورغم أن المعجم كما يشير وهبه فى تقديمه له يعتمد صراحة على كوفيلير ولالاند ورونز. إلا أن مصادره أوسع من ذلك بكثير كما يتبين من قراءة وتحليل المواد المختلفة التى هى فى الغالب تجميع لما أورده غيره من المعجمين - بما تعنيه كلمة تجميع التى جاءت مرتين فى المقدمة - فى معاجم أخرى مثل: أعمال مجمع اللغة العربية وكتابات المؤلفين العرب القدامى والباحثين والكتاب وأساتذة الفلسفة وعلم النفس المحدثين الذين يشير إليهم صاحب المقدمة صراحة قرين كل مادة استخدم تعريفاتهم فيها. ومن هنا تأتى أهمية العمل للدلالة على جهود غيره من المعجمين التى يجمعها وينسقها بدقة وينشرها فى قالب علمى.

ويتضح هذا فى استخدام تعريفات القدماء مثل: كتاب التهانوى "كشاف اصطلاحات الفنون" والغزالى فى كتبه "محك النظر" و "ومعيار العلم" و "تهافت الفلاسفة" و "مقاصد الفلاسفة" وكتب ابن سينا المختلفة "النجاة" و "رسالته فى أقسام العلوم العقلية" ورسالته فى "الحدود" والشفاء والمنطق والإشارات. وتعريفات الجرجانى. وكذلك نجد استخدام تعريفات "المجمع" بطول المعجم مثلما نجد تعريفات لالاند فهى أكثر من أن نحصيها أو نحصى أمثلة منها. ويستخدم ابن رشد وكتبه المتعددة مثل: "تفسير ما بعد الطبيعة" و "تلخيص ما بعد الطبيعة" و "تهافت التهافت"، وابن حزم، والفارابى الذى يستخدم من كتبه: "آراء أهل المدينة الفاضلة"، و "عيون المسائل"، وعمر الساوى فى "البصائر النصيرية"، والتوحيدى فى "الهوامل والشوامل"، و "المقابسات".

كما يعتمد أيضاً تعريفات المحدثين من زملائه أساتذة الفلسفة المصريين مثل: عبد الرحمن بدوى وكتبه: المنطق الصورى والرياضى، الزمان الوجودى،

(٣٥) ويختلف عدد المصطلحات الفرنسية عن الإنجليزية حسب إحصاء الفهرسين فبينما تبلغ الأولى ١٦١٥ مصطلحاً نجد الثانية فى حدود ١٣٦٨ مادة. وهذا العدد تقريباً يزيد على عدد مصطلحات المجمع ومعجم صليبا.

الأخلاق النظرية، ومناهج البحث العلمي. ويستعين بأبحاثه فى المجلات العربية مثل اللغة والمنطق فى الدراسات الحديثة بمجلة عالم الفكر الكويتية، وكذلك يرجع إلى كتاب أبى ريان "الفلسفة الاشراقية" وعثمان أمين "ديكارت" وتحقيق إحصاء العلوم، ويرجع إلى أبو ريدة فى "رسائل الكندى الفلسفية" ومصطفى سويف فى "الأسس النفسية للإبداع الفنى" وزكى نجيب محمود فى "خرافة الميتافيزيقا" و"المنطق الوضعى" و "رسل" كما يشير إلى يوسف مراد فى "مبادئ علم النفس العام" ويرجع إليه فى كثير من التعريفات بطول المعجم بل يستخدم مقالاته المجمعة فى "يوسف مراد والمذهب التكاملى" وكتب يوسف كرم: "العقل والوجود" و "تاريخ الفلسفة الحديثة" ويشير إلى محمد ثابت الفندى، ومن الأساتذة العرب يشير إلى محمد عزيز الحبابى فى كتابيه "من الحريات إلى التحرر" و "الشخصانية الإسلامية".

ويمكن أن نضيف أيضاً إلى مصادره الكتب المترجمة والدوريات مثل كتاب سارتون "تاريخ العلوم" وعرض أوليانوفنسكى "الاشتراكية العلمية وحركة التحرر الوطنى" بمجلة الطليعة القاهرية يونية ١٩٦٨، كذلك يرجع إلى مجلة علم النفس أكتوبر ١٩٤٦ وملاحق مجلة المقتطف فبراير ١٩٤٦ بل ويرجع إلى المادة ٨٩ وما بعدها من القانون المصرى. وما تجب الإشارة إليه هو اعتماده على معاجم غربية حديثة مثل: قاموس رونز، والقاموس الفلسفى الروسى الذى استعان بكثير من مواده بل فى تخطيطه العام حتى فى إيراده لمواد عن كتب فلسفية تتعلق فقط بمؤسسى ومؤرخى الفلسفة الماركسية[٣٦]. ويعتمد على نصوص الفلاسفة الأوربيين المحدثين خاصة: كانط "نقد العقل النظرى الخالص" و "الدين فى حدود العقل" و "نقد ملكه الحكم" وقد سبق له أن أصدر كتاباً عن كانط. ويرجع إلى مونادولوجيا لينبتز، ومدخل إلى الطب التجريبى لكلود برنار وكتب اسبنوزا وفتجنشتين وتسلر

(٣٦) كما نجد فى مواد: أيديولوجيا المانية - تطور النظرة الواحدية عن التاريخ، جدل الطبيعة، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة وينقل عنها دون إشارة مواد: تجريبية رمزية - تجريبية نقدية، و يشير إليه فى مواد: حتمية جغرافية، اقتصاد سياسى، أيديولوجيا نزعة اقتصادية.

وبرجسون، كذلك يرجع إلى أرسطو فى كتبه المتعددة وأفلاطون فى محاورات متعددة منها: مينون، فايدروس، فيدون، ثيتاتوس والجمهورية أى أنه لم يترك مصدراً فلسفياً سابقاً عليه ويحتاج للاستشهاد به إلا وجمعه فى معجمه فكان أكثر المعاجم عدداً فى مواده بين نظرائه ممن نعرض لهم وإن كان حجم المادة لا يتعدى تعريف المصطلح تعريفاً موجزاً.

رابعاً: المعجم الفلسفى لجميل صليباً:

ويأتى معجم صليباً زمانياً بعد الأعمال السابقة ويتميز عنها بأنه جهد فردى ينطلق أساساً من اللغة ليقدم معانى الألفاظ الفلسفية ويضيف ميزة جديدة على الجهود السابقة وهى تقديم مقالة شارحة للتعريف بكل مصطلح. ومن هنا فنحن أمام عمل ضخم يقع فى ألف وخمسمائة صفحة فى مجلدين(٣٧) ويتسع مجال المواد المقدمة فى المعجم بمجلديه حيث تبلغ حوالى ألف ومائة مصطلح أو يقل قليلاً فى المجلد الأول (٥٥٥ مادة) والثانى (٥٢٨ مادة) وهو عدد كبير للغاية لا يزيد عليه إلا عدد مواد المعجم الفلسفى الذى أصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة (١١٢٠) مادة ومعجم وهبة وكرم وشلالة (١٥٠٠) مادة، إلا أن العملين الأخيرين يقدمان فقط تعريفات موجزة لكل مادة استناداً إلى المصادر العربية القديمة والمصادر الأوروبية القديمة والوسيطة والحديثة.

ومهمة صليبا هنا تتجاوز إيجاد اللفظ العربى المقابل للمصطلح الغربى بل يتحدد عمله – الذى ينطلق من اللغة العربية – فى العثور على المعنى الملائم للفظ "إن الألفاظ حصون المعانى، وتثبيت الاصطلاحات العلمية هو الحجر الأساسي فى بناء العلم ولابد للعلماء إذن من الاتفاق على معانى الألفاظ ولابد لهم أيضاً من تثبيت الاصطلاحات العلمية حتى لا تتبدل الحقائق بتبدل الألفاظ التى أفرغت فيها" وتلك هى المهمة الأولى فى الإبداع الفكرى. يضيف صليبا موضحاً هدفه: وإذا

(٣٧) الأول فى (٧٦٥) صفحة ويتناول المصطلحات من حرف الألف حتى الضاد وصدر عام ١٩٧١ والمجلد الثانى يقع فى (٦٠٠) صفحة + ١١٦ للفهارس أى (٧١٦) صفحة ويبدأ من حرف الطاء حتى الياء وصدر عام ١٩٧٣.

كنت قد عنيت فى هذا المعجم بتحديد معانى الألفاظ فمرد ذلك إلى اعتقادى أن هذا التحديد أساس كل بناء فلسفى منسق. أن خير وسيلة للإبداع الفكرى المنظم هى الاتفاق على معانى الألفاظ وليس المهم أن نضع لكل لفظ فرنسى أو انجليزى ما يقابله من الألفاظ العربية وإنما المهم أن نحدد معنى اللفظ وأن نبين وجوه استعماله بالرجوع إلى النصوص التى ورد فيها"(٣٨).

يرى صليبا ضرورة قيام جهد جماعى للعمل الموسوعى العربى. والوسيلة الوحيدة للتوجيه (فى تحديد معنى الألفاظ) تقتضى إنشاء مجمع علمى موحد ينتقى من الاصطلاحات التى اهتدى إليها النقلة المتخصصون اصطلاحا واحدا يثبته ويحله حظيرة اللغة لا أن يضع هو نفسه اصطلاحا علميا جديدا "فمهمة هذا المجمع هى أن ينفتح على ما يكشفه العلماء ويمحصه وينظمه ويثبته. وهناك بعض القواعد التى يجب على العلماء إتباعها فى وضع الاصطلاحات، وقد التزم بها هو بالفعل فى معجمه، وهذه القواعد تعنينا تماماً فى بيان الجهد الموسوعى العربى وهى:

– البحث فى الكتب العربية القديمة عن اصطلاح مستعمل للدلالة على المعنى المراد ترجمته شرط أن يكون اللفظ الذى استعمله القدماء مطابقاً للمعنى الجديد فإذا وجد اطلقناه عليه دون تبديل أو تغير.

– القاعدة الثانية: هى البحث عن لفظ قديم يقرب معناه من المعنى الحديث فيبدل معناه قليلا ويطلق على المعنى الجديد. ويعطى صليبا مثالا لذلك ما ترجم به لفظ Intuition الذى أطلق عليه اسم الحدس بعد أن وسع معناه القديم كما جاء لدى الجرجانى فى التعريفات وابن سينا فى النجاة.

– القاعدة الثالثة: هى البحث عن لفظ جديد لمعنى جديد من مراعاة قواعد الاشتقاق العربى كأن يستعمل لفظ الشخصية للدلالة على Personnalite ولفظ الاستبطان للدلالة على Interospection وكلها اصطلاحات لم يستعملها القدماء

(٣٨) جميل صليبا: المعجم الفلسفى. دار الكتاب اللبنانى، بيروت، لبنان، المجلد الأول ١٩٧١، والثانى ١٩٧٣، انظر المجلد الأول ص ١٧.

ولكننا نستعملها مطمئنين لأنها مطابقة للأصول التى وضعها أصحاب اللغة.

- القاعدة الرابعة: هى اقتباس اللفظ الدخيل بحروفه على أن يصاغ صياغة عربية وهو ما أطلق عليه اسم التعريب كقولنا هرمية فى ترجمة Harmique وقولنا الراد فى ترجمة Redium ولا ينبغى العمل بهذه القاعدة إلا عند العجز عن اشتقاق لفظ عربى للدلالة على المعنى الجديد.

وقد طبق صليبا هذه القواعد على مواد المعجم المختلفة كما يتضح من الأمثلة التى قدمناها، وبالإضافة إلى ذلك فإن المعجم لا يتضمن الألفاظ الفلسفية القديمة والحديثة بل يتضمن أيضاً أهم الألفاظ التى نستعملها اليوم فى المنطق والأخلاق وعلم النفس والاجتماع وعلم الجمال وما وراء الطبيعة، وهو يبين أصل كل لفظة فى اللغة .. ويحرص على شرح هذه الألفاظ وتفسيرها وإيراد بعض النصوص الفلسفية التى يبين أوجه استعمالها وعلى ذلك يمكن القول أنه معجم ألفاظ فلسفية لا معجم موضوعات وهو أداة لتفهم النصوص لا موسوعة فلسفية عامة محيطة بالمذاهب وبتراجم أصحابها.

والمؤلف يضيف للتفسير الموضوعى التفسيرات الذاتية ومع ذلك - ورغم تخصصه سنوات طويلة فى الفلسفة وتعمقه الشديد فى اللغة - يقدم هذه الآراء بتواضع شديد ليس على أنها آراء نهائية إنما على أنها شروح تقريبية تقبل النقاش. ويقدم المؤلف ثبتا بمصادره يشمل بالإضافة إلى معاجم اللغة العربية: كاللسان وتاج العروس والقاموس المحيط بالإضافة إلى كتب ونصوص الفلاسفة العرب القدامى كل من الكتب الآتية: تعريفات الجرجانى، "كليات" أبى البقاء "كشاف" التهانوى "مفاتيح" الخوارزمى، كراسة "مصطلحات الفلسفة" والمعجم الفلسفى الذى وضعه مجمع اللغة العربية بالقاهرة كما يذكر مصادره الغربية مثل الكسى برتران وفولكييه وجوبلو وقبلهم أهمهم "لالاند".

المعجم مرتب ألفبائيا تتوزع فيه المواد المختلفة التى تزداد فى حروف: الميم (١٦٤) مادة، الألف (١١٩) مادة والنون (٧٩) مادة، وأقل المواد فى حروف

الظاء (٨) مواد والياء (٦) مواد. وهناك مواد خاصة بعلوم مختلفة مثل: علم الاجتماع، الإحصاء، الأخلاق، الاقتصاد والتاريخ والتصوف والجمال.

وهناك العديد من المواد التي يقدمها لنا المعجم وتحتاج إلى الدراسة والتحليل، وتبين لنا طريقة المصنف في العمل وتكون أمثلة تطبيقية لهذا الجهد. ومن هذه المواد: الأخلاق، الإدراك، والإرادة فهي من المواد الطويلة إلى حد كبير، الأولى تتناول "الأخلاق" فتبين معناها في اللغة أولاً، ثم علم الأخلاق La Morale أو فلسفة الأخلاق Ethique حيث يحيل القارئ إلى الأدب الصغير والأدب الكبير لابن المقفع، وأدب الدنيا والدين للماوردي، وتهذيب الأخلاق لمسكويه، ويتحدث عن الأخلاق النسبية (دوركيم) والأخلاق المطلقة، والأخلاق النهائية والمؤقتة (ديكارت) وأخلاق المواقف، والأخلاق المغلقة مقابل الأخلاق المفتوحة (برجسون) ويتناول تعريف "الأخلاقي" بمعانيه المتعددة ثم عن المذهبية الأخلاقية ثم عن الأخلاقية وأخيراً يحيلنا إلى مقالته عن الأخلاق في دائرة المعارف المجلد السابع ببيروت ١٩٦٧.

ويفعل نفس الأمر في مادة "إدراك" فبعد إيراد المعنى اللغوي يبين معانيه المختلفة في الفلسفة العربية لدى ابن سينا والجرجاني وأبي البقاء والغزالي والتهانوي والرازي يتناول معنى الإدراك في الفلسفة الحديثة والاختلافات الدقيقة بين الإدراك والإحساس والتلقي من الخارج، ويعرض لآراء ريد Read ومين دي بيران، والفرق بين الإدراك والعاطفة كما تناوله ليبنتز والإدراك في الاصطلاح الديكارتي الذي يطلق على جميع أفعال العقل.

خامساً: الموسوعة الفلسفية [٣٩]:

والعمل الحالي الذي نعرض له "الموسوعة الفلسفية"؛ وهي ترجمة عربية للقاموس الفلسفي الذي وضعته لجنة من العلماء الأكاديميين السوفيت، وصدر عن

(٣٩) الموسوعة الفلسفية إشراف م روزنتال وب يادين ترجمة سمير كرم مراجعة صادق جلال العظمة وجورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت لبنان ١٩٧٤.

دار التقدم بموسكو ١٩٦٧ بإشراف روزنتال، ويادين. ويتضح الطابع الأيديولوجى لهذه الموسوعة من اتجاهات القائمين عليها وطبيعة المواد المختلفة التى تحتويها وينبه الناشر العربى إلى ذلك "فالعمل يمثل مفهوماً جديداً لمعنى الموسوعة بالنسبة للقليل جداً من الموسوعات التى أتيح أن تترجم للعربية" فالعادة الأكاديمية "المألوفة أن تدعى الموسوعات (الحياد) إزاء القضايا والمفاهيم والمصطلحات التى تطرحها وهو حياد يخفى دائماً اتجاهاً لا يراد للقارئ أن يكشفه مباشرة وإنما يراد أن تتغلغل فيه من خلال كل التفصيلات والمعطيات المقدمة له .. أما الموسوعة الحالية فإنها لا تخفى اتجاهها وتقدمه للقارئ فى كل مادة تعالجها دون مواربة".

أما فيما يتعلق بالترجمة العربية فإننا نجد اختلافا بينها وبين الأصل يتمثل فى ثلاث مسائل أساسية هى:

أولاً: استبعاد بعض المواد معظمها تعريفات بمفكرين من الروس (أعلام) لا يرقى دورهم إلى درجة الأهمية للقارئ العربى. وهذا التدخل فى العمل من جانب القائمين على الترجمة العربية يتعارض مع ما جاء فى الفقرة السابقة مباشرة والتى يبدو فيها رنين الدعاية التجارية أعلى من الدعاية الأيديولوجية بل من الأكاديمية التى تنحيها الموسوعة جانباً فقد جاء فى الفقرة السابقة ما يلى: "من حيث المضمون فإن الموسوعة تعد من أشمل الموسوعات بالقياس لحجمها سواء من حيث عدد المواد وتنوعها أو من حيث استيفاء المعالجة كل بما يتناسب مع أهميته فى حركة تطور الفكر الإنسانى وصراعاته واتجاهاته ومفاهيمه.

ثانياً: استبعاد بعض المواد التى تحمل طابع التخصص الشديد الدقيق فى إطار بعيد عن اهتمامات الباحثين وطلاب المعرفة الفلسفية والمقصود بهذه المواد مصطلحات جزئية للغاية تتعلق بالفلسفات القديمة الصينية والهندية واليابانية.

وفى هذه النقطة ينبغى توجيه النقد إلى هذه الترجمة التى سمح القائمون عليها لأنفسهم استبعاد بعض مواد الفلسفات الشرقية التى اعتنى بها أصحاب الموسوعة أصلاً والتى قد تفيد فى بيان الاتجاه الإنسانى العام للموسوعة، الذى لا يقتصر على مواد ذات طبيعة خاصة. كما يبين هذا الاستبعاد قصور موقف

القائمين على الترجمة عن موقف الكتاب والفلاسفة العرب القدامى أمثال: الشهرستانى والبيرونى اللذين كان لهما توجهات شرقية بالإضافة للتوجه اليونانى الذى سيطر على الفكر العربى.

ثالثاً: إضافة بعض المواد التى تهم القارئ العربى مثل مواد: ابن خلدون والفارابى، والحقيقة أن إهمال النص الأصلى لمثل هذه الشخصيات العربية الهامة التى أسهمت فى تطور الفكر الإنسان، فى الوقت الذى تتناول فيه أعلاماً مجهولين من الفلاسفة الروس، وكذلك تناولها لتفريعات دقيقة لمصطلحات الفلسفة الهندية والصينية واليابانية لهو قصور كبير ونقطة ضعف تستحق النقد.

والموسوعة مرتبة ألفبائيا، وتقع فى حوالى خمسمائة وأربعين صفحة مع ثلاثة فهارس بالعربية والإنجليزية والفرنسية، وتشمل الموسوعة حوالى ألف مادة. ورغم الترتيب الألفبائى المعتاد فى الموسوعات بعد التزامها فى جميع المواد هذا الترتيب تضيف فى النهاية مادة الماركسية اللينينية بعد تناول كل المواد وهى فى ذلك تتفق مع اتجاهها الفلسفى العام، إلا أنها تخالف التنظيم والترتيب الداخلى المتبع فى الموسوعات.

وإذا قمنا بمقارنة بعض مواد هذه الموسوعة ومواد الموسوعة الفلسفية المختصرة وجدنا الآتى: بينما تتناول الموسوعة المختصرة مادة (مادية) فى صفحات قليلة نجد هذه الموسوعة تفيض فى الكتابة عن المادية فى مواد متعددة فتكتب عن المادة والمادية، والمادية الاقتصادية والتاريخية والمادية الجدلية والمادية الساذجة، والمادية الفرنسية فى القرن الثامن عشر، وتكتب عن ماركس والماركسية تستغرق صفحات طويلة ٣٩٣ - ٤٠٧ وتتناول الموسوعة مواداً معينة لا نجدها فى غيرها من الموسوعات الفلسفية المؤلفة أو المترجمة [٤٠] إلا أن هناك بعض الملاحظات التى تظهر للباحث من الوهلة الأولى وهى.

(٤٠) مثل مواد: "مدرسة لفوف - وارسو" مذهب التشكيل الإنسانى للطبيعة، المكان المتعدد الأبعاد، الموت الحرارى للكون - ميتشورين - النظام الأبوى الأموى - نقد برنامج جوته - النمطية الدينامية - وسائل الانتاج وغيرها من مواد ذات طبيعة اجتماعية أو مادية جدلية مثل: الأزمة العامة للرأسمالية، الأساس المادى والتقنى للشيوعية، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، الأمبريالية، أنواع النشاط العصبى الأعلى، التحول من الكم إلى الكيف ويمكن الاسترسال فى بيان هذه المواد التى تنفرد بها هذه الموسوعة.

١- الإغراق فى التفصيلات خاصة فيما يتعلق بالمفاهيم والمصطلحات والأعلام المادية والماركسية والقريبة منها مثل: بلنسكى، بليخانوف، تشرنيشفسكى، وهى شخصيات يفيض أصحاب الموسوعة فى الكتابة عنها فى حيز ربما أكبر مما يعطى لأعلام مثل أرسطو وأفلاطون وكانط، الذين لا تزيد الكتابة عنهم عن صفحة أو أقل.

٢- أفراد مواد خاصة لكتب ذات صلة بالفلسفة المادية والماركسية: مثل كتاب انجلز "أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة"، و "الأطروحات عن فيورباخ" وهو مجرد تعليقات موجزة كتبها ماركس على فيورباخ، والأيديولوجيا الألمانية و "بؤس الفلسفة" وكتاب بليخانوف "تطور النظرة الواحدية للتاريخ".

٣- التوسع فى بيان مواد أخرى غير ماركسية لم تتوسع فيها أو لم تذكرها الموسوعات الأخرى مثل: التبقعية Tachim وهى أحد تنويعات الفن التجريدى نشأت فى فرنسا فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، والتكعيبية، والتكنوقراطية وهى اتجاه اجتماعى حديث ظهر فى الولايات المتحدة على أساس من أفكار الاقتصادى ثورشتاين فيبلين. والتجريبية الرمزية وهو اصطلاح استخدمه يو شكينفتش للإشارة إلى ضرب من النقدية التجريبية.

٤- عدم الدقة فى التعبير للمعنى المراد ترجمته كما نجد فى مادة Automation التى عربتها الموسوعة بـــ "الا تمته" وهو بالطبع لفظ غير عربى، بل نقل صوتى للفظ أتوميشن وهو يعنى "الآلية" كما يتضح من تعريف المصطلح الذى يأتى هكذا: "هو أداة الانتاج والإدارة وجميع العمليات الضرورية من الناحية الاجتماعية بدون مشاركة مباشرة من الإنسان" وهى أعلى مرحلة من تطور التكنولوجيا وقد ترجمها هكذا مراد وهبه فى قاموسه.

سادساً: المعين فى مصطلحات الفلسفة والعلوم الإنسانية:

والعمل السادس الذى نتناوله هنا هو "المعين" فى مصطلحات الفلسفة والعلوم الإنسانية؛ أصدره محمد عزيز الحبابى مع زملائه فى الدار البيضاء ١٩٧٧ وهو

عمل فلسفي متميز. يتصف بسمات خاصة ينفرد بها عن غيره من الأعمال السابقة فهو أول جهد موسوعي فى العصر الحديث صادر من المغرب مقابل معظم الأعمال التى صدرت أما فى القاهرة أو فى بيروت، والمعين كما يتضح من خطته جماعي، وإن كان الجزء الأول الذى صدر حتى الآن جهدا فرديا قام به الحبابى أما الأجزاء التالية فيقوم بها أساتذة جامعيون فالمشروع جماعي وجامعى على مستوى المغرب الكبير، وقد انتظم العمل فى جمعية أسست بالمغرب باسم "ندوة الموسوعة" تقوم بتنسيق العمل بالتعاون مع مركز الدراسات الاجتماعية والاقتصادية بتونس.

والمجلد الحالي – الذى لم يصدر غيره حتى الآن – يقع فى حوالى سبعمائة صفحة بها مقدمات تشمل الخمسين صفحة الأولى ثم النص والفهارس العربية والفرنسية والانجليزية. ومن مميزات العمل بالإضافة إلى تبحر صاحبه فى الثقافة الفلسفية القديمة والحديثة – حتى صار له فيها مذهب خاص يعرف به، وتعمقه فى اللغة العربية حتى أصبح أحد الخالدين بمجمع اللغة العربية بالقاهرة – الاهتمام القومى والدفاع عن العربية وأهميتها ودورها فى تأكيد الهوية عن طريق التعريب وضرورة تطوير اللغة وتطويعها من أجل ملاحقة تيار العلم المتدفق، فالإحساس بأهمية القواميس التى تتصل بمجموع أصناف المعرفة لكل لغة حية، وإن كان هذا غير متوفر كما يؤكد المؤلف فإن على الجامعات المغاربية (المغرب الكبير – المغرب العربى) أن تتأهب لإصلاحات تعليمية، ولتعريب القطاعات المنتجة فهى لا تتهيب مما يروجه البعض من أن اللسان العربى قاصر عن أداء مطالب هذا العصر؛ لأنه لسان أدى خدمات حاسمة للحضارة الإنسانية فى العصر الوسيط ولعدة قرون لن يعجز عن التزام جديد فى العصر الحديث.

ويظهر إحساس الحبابى بالمهمة الحضارية التى ينبغى القيام بها (التعريب) فى كثير مما جاء فى مقدمته فهو يقول: "إن الكرامة القومية والوفاء للتراث العربى الإسلامى الزمانا بأن نتخذ من "التعريب" مبدأ أساسياً للمعركة الثقافية التى بدأنا نخوض غمارها، كما أن العقل والتاريخ أمرانا بأن نحافظ على التراث دون أن

نضحى بالمكتسبات الحديثة من لغة وعلم وتقنيات". ويتضح من خطة المعين وتميز طريقته فى العمل. ويمكن أن نقدم أمثلة على ذلك:

أولاً: الكلمات التى نقلها الغربيون عن أصل عربى وصيغت صياغة محرفة يرجعها المعين إلى أصلها العربى عند ترجمتها، فإذا كانت المعاجم الأخرى تترجم Alarithme بـ"لوغاريتم" (وهبه) أو الجوريتم (المجمع) فإن المعين يفضل لفظ (خوارزميا) نسبة إلى الخوارزمى مبدع هذا العلم.

ثانياً: عوضا عن الأرقام الهندية التى ما زالت مستعملة حتى الآن فى المشرق العربى وهى (١، ٢، ٣، ٤) استخدم المعين الأرقام العربية 1 ,2 ,3 ,4 لعالميتها ووضوحها.

ثالثاً: ويفضل ترجمة المصطلح بلفظ واحد على ترجمته بلفظين كلما أمكن مثل "ذرية" عوضا عن مذهب الذرة.

رابعاً: عندما يأتى بكلمات فى مقابل مصطلح ما يأتى بها مرتبة حسب الشيوع، فإذا اضطر أن يتخير منها فضل اللفظ المأنوس فى الاستعمال أو اللفظ الذى راج على السنة الباحثين من ذوى التأثير على الرأى العام العربى المعاصر.

خامساً: حين يضطر إلى استخدام ألفاظ أو عبارات أجنبية يتبعها بما يترجمها فى العربية مثلاً Valeur (= قيمة).

سادساً: يحاول أن يحدد معنى أو معانى كل مصطلح مع إبراز اللونيات بين الدلالات والتراكيب التى يدخلها اللفظ بمعناه العام وبمعانيه الاصطلاحية.

سابعاً: فى العرض يأخذ "المعين" كلمة يرى أنها أكثر انتشاراً من اخواتها فى الجذر (المادة اللغوية) وينطلق منها، وبعد شرح الكلمة الأم ينتقل إلى المشتقات مراعيا الترتيب الأبجدى.

ثامناً: اعتمد المعين الاشتقاق بالقياس، وتوليد كلمات جديدة لترجمة معان

مستحدثة، ويأتى القياس فى المصدر أو من الفعل ومن أسماء الأعلام عندما تقضيه الحاجة، وتلك سمة نجدها لدى صليبا ومعجم المجمع.

ويهمنا أن نشير للطريقة التى يستخدمها المعين فى بناء المصطلحات أو ما يطلق عليه "الاشتقاق والنحت" حيث أن هناك طرقا متعددة لبناء المصطلحات، فمن المعروف أن اللغات الفرنسية والانجليزية تعبر عن الاتجاهات (المذاهب) بألفاظ تتركب من مقطعين، علم أو مطلق اسم، مع إضافة isme (F) ism (E) (= يه) فيتبع المعين فى العربية نفس التراكيب: مصدر أو علم + أية مثل existentialisme = وجودية: وجود + يه (مذهب الوجوديين). هذا وقد تبنت العربية مصطلحات أجنبية تنتهى بإضافة لوجيا التى تدل على فن أو صناعة (وإن كانت هذه اللاحقة تستخدم كثيراً بمعنى علم مثل انثربولوجيا = علم الأجناس أو علم الأناسة) وتسمى هذه الأدوات التى تلتصق بأواخر الكلمات لواحق. ويهتم المعين بأدوات أخرى تلتصق بأوائل الكلمات وتسمى سوابق مثل anti ضد. وقدم المعين بناء على طريقته فى تركيب المصطلحات بعض التراكيب الخاصة حيث يأتى المصنف باسم عربى متبوعا باللاحقة "لوجيا" ويذكر معناها عند اليونان وهو "أما الحديث، أو الكلام، أو عن" وهى معان تختلف عما أورده سابقاً، بحيث يوسع من معانيها ليستوعب أمثالا أخرى أوردها لنا وهى:

"جمالوجيا" مقابل esthetique بالفرنسية و Aesthetics بالانجليزية [٤١]. ومن هنا تكون "لوجيا" بمعنى "أن يقول شيئاً" عن الجمال، أن يتحدث عنه، دون أن يكون هناك علم بمفهومه الدقيق. و "الحديث عن" هو (logos = لوجيا) يهدف إلى بلورة

(٤١) وذلك بدلا من استعمال "علم الجمال" وهى ترجمة فيما يقول يرفضها المنطق والواقع، فهو يرفض أن تكون الاستطيقا علما وإلا فما هو موضوع هذا العلم؟ أيقال أنها "علم الحساسية" وما الحساسية؟ أليس هذا من باب تفسير مجهول بمجهول؟ قد يقال أنها "تفكير فلسفى فى الفن" وما الفن؟ الفن نفسه فى حاجة إلى تحديد. الجمال إذن هو المحور، سواء اعتبرنا الاستطيقا "حساسية" أو "فنا": أو :"تفكيرا فى الفن" فالسؤال يتجه بالأولية إلى الجمال والجمال شىء "نتذوقه" والتذوق ذاتى يكثر عند هذا وينقص عند الآخر، إذن الجمال نسبى مما يخلع عنه سمة الموضوع المحدد ومن هنا لا نستطيع تسمية الاستطيقا بعلم الجمال.

(الجمال) لإبراز تعريف تقريبى. فالمعرفة العلمية وحدها هى التى تعطى التعريفات المضبوطة الحاسمة. لذلك لا نقدر أن ننعت استطيقا بـــ"علم"، فالعلم معرفة دقيقة معمقة أما الفن فتذوق، وينطلق بهذه الطريقة فى بناء مصطلحات أخرى بنفس التركيب مثل: سيكولوجيا والجريملوجيا، ويتوقف طويلا أمام مثال رابع هو: فكرلوجيا ترجمة Idiology التى تترجم عادة بـــ"أيديولوجيا" و "عقائدية" بينما هى نسق فلسفى عملى؛ أى منظومة من الآراء والصور والمفاهيم التى يتمذهب بها حزب سياسى أو طبقة مجتمعية.

أن الحبابى هنا - وهذا يحسب له - يقدم اجتهادات فى اللغة وفى الفكر ويبرز لنا هذه الاجتهادات، فإذا كان البعض قد عاب على جمالوجيا وفكرلوجيا كونها ألفاظا تتركب من مقطعين ليسا من لغة واحدة فالجواب هو أن الانجليز والفرنسيين مثلا يستعملون sociologie. و Socialogy وهما لفظان مركبان من Socielas (من أصل لاتينى) أو logos (من أصل أغريقى) فالرجل هنا يطرح وجهة نظر خاصة أكثر مما يعرض لوجهات النظر التقليدية.

ويعتمد المعين فى مصادره على مراجع لغوية قديمة وحديثة مثل: تاج العروس، القاموس المحيط، أساس البلاغة، مقاييس اللغة لابن فارس ومعجم مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهانى بالإضافة للمعجم الوسيط معجم متن اللغة لأحمد رضا، وقواميس: المنهل والعصرى، وهى مصادره ينفرد بها لتركيزه على اللغة ويشترك مع الأعمال السابقة فى الاعتماد على نفس مصادرها ويضيف إليها: معجم المصطلحات الطبية لــ(كيرفيل) ترجمة مرشد خاطر وآخرين. ومراجعه الأجنبية هى: لالاند وفوليكيه وكيفلير وروزنتال ويادين فى ترجمته الفرنسية وروزنز وهى مراجع مطروقة فى الأعمال العربية إلا أنه يضيف إليها بعض الأعمال مثل قاموس ابن سينا الفلسفى لجواشن وقاموس ليون ديفور L. Dufour وغيرها مع أعمال الفلاسفة أنفسهم التى يشير إليها فى المتن.

سابعاً: المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية:

ويعد هذا العمل امتداداً وتطويراً "لمصطلحات الفلسفة" الذى أصدره المجلس الأعلى لرعاية الفنون والأدب والعلوم من قبل. وساهم فيه كل من: محمود الخضيرى ومحمد يوسف موسى وأحمد الأهوانى ومحمود قاسم وعثمان أمين - رحمهم الله - وأشرف على إخراجه الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد. وقد التزمت اللجنة المشرفة عليه بطائفة من المبادئ تخبرنا بها وهى:

- الاهتمام بالمصطلحات أكثر من الأعلام (فقد أريد به أن يكون معجم مصطلحات فحسب فتركت فيه الأعلام جانباً، اللهم ما اصبح شبيها بالمصطلح مثل "الأفلاطونية" والأرسطية والأكاديمية و "الاسكندرانية".

- العناية بالميتافيزيقا والمنطق والأخلاق والجمال.

- التركيز على مصطلحات الفلسفة الإسلامية والغربية قديمها ووسيطها وحديثها ومعاصرها. مع إفساح المجال - فى حدود - لمصطلحات الفلسفات الشرقية وهى سمة موجودة فى كثير من الموسوعات والمعاجم الفلسفية العربية.

- أحياء المصطلح العربى القديم ما أمكن والمصطلحات العربية الجديدة التى أقرها جمهور الباحثين وأيدها الاستعمال مع التعريب أن دعت الضرورة.

- ذكر المقابل الفرنسى والانجليزى مع المصطلح العربى مع الإشارة إلى المقابل اليونانى واللاتينى مع بيان الأفكار الأساسية والإشارة إلى أهم الآراء والمذاهب دون تفاصيل.

ويشتمل هذا المعجم على ١١٢٠ مصطلحا كما جاء فى ترقيم المواد إلا أن العدد الحقيقى يزيد على ذلك لأن بعض المواد تشتمل على مشتقاتها ولكل مشتق مدلوله الخاص وهو يمثل مصطلحاً قائماً بذاته[٤٢]، وقد التزمت اللجنة بمقابلة

(٤٢) والمعجم يقع فى (٣٢٦) صفحة منها ٢١٦ صفحة للمواد المختلفة وفهرسان فى حوالى

المصطلح الأجنبى بلفظ عربى واحد، فاللفظ العربى أدل على موضوعه من مقابله الأجنبى ولم يخرج عن ذلك إلا فى حالات نادرة حيث يفسح المجال لاستعمال لفظين أحدهما معرب قدر له شيء من الذيوع والانتشار مثل اكسيولوجى والآخر عربى مثل نظرية القيم".

ويعتمد المعجم فى تعريب مواده على الكتب العربية للفلاسفة القدماء مثل؛ كتاباً الغزالى "معيار العلم"، و"محك النظر"، والتعريفات للجرجانى، واعتقادات فرق المسلمين" للرازى، وكتب ابن سينا: "النجاة"، و"رسالة فى النفس الناطقة"، و"رسالة الحدود"، وكتاب التهانوى "كشاف اصطلاحات الفنون"، وكتاب "الملة" للفارابى. ويتناول من الأشخاص ما أصبح شبه مصطلح مثل: أوغسطينية - أوكامية - باركلية ، برجسونية - برجماتية - بنتامية - رشدية - سينوية - وفيثاغورية. كما يستخدم الاحالات فيشير أمام بيرونية إلى شك، وتسامح إلى تعصب، وتشاؤم إلى تفاؤل، وابستمولوجيا نظرية المعرفة. ويسهب فى ذكر المصطلحات الشرقية والهندية كما يفعل مع اليونانية واللاتينية فيورد مصطلحات: ادمايتا (الاثنائية) وبراهما وإبراهامنية واهرمن واهمشا وفيدانتا وبوذية وبهاماقار وبابية وبهائية وغيرها.

ويفيض فى الحديث عن المصطلحات ذات الصبغة الدينية الإسلامية مثل مادة الله باعتباره علماً دالاً على الآله الحق دلالة جامعة لمعانى الأسماء الحسنى كلها اعتمادا على "تعريفات: الجرجانى، ثم يتحدث عن آله الديانات المختلفة والآله فلسفيا، ويحيل إلى مذهب التأليه ويتحدث عن صفات الله ويتناول أدلة وجود الله، وتعد هذه المادة من أطول مواد المعجم. فبينما تشمل بمفردها صفحة ونصف الصفحة فإن إحدى الصفحات التالية لها (ص ٢٥) تشمل أكثر من تسع مواد.

(١١٠) صفحة الأول فهرس المصطلحات الفرنسية (٢١٧ - ٢٨٠) وفهرس المصطلحات الانجليزية (٢٨١ - ٣٢٦) ومواد المعجم مرتبة ألفبائيا ويقع أكثر هذه المواد فى حرف الميم (١٩٤) مادة والألف (١٧٨) مادة والتاء (١٣٢) مادة وأقلها فى حرف الياء مادتان والزاى ثلاث مواد والتاء أربع مواد.

ويتوسع أيضاً في مادة "تحليل التي تتناول التحليل عند فرويد وهوسرل والتحليل الرياضي واللغوى والمنطقى ثم مادة أخرى تختص بالتحليل الاستقصائى وأخرى للتحليل الترنسندنتالى عند كانط والتحليل النفسى لدى فرويد ويونج وأدلر.

وعلى العكس مما تصرح به الموسوعة الفلسفية المترجمة عن الروسية من تبنى اتجاه فلسفى معين يحاول المعجم الفلسفى للمجمع تناول المصطلحات بشكل محايد، وإن كانت المعالجة أقرب إلى الاتجاهات العقلية المثالية التي تتناول بحذر مصطلحات غيرها من اتجاهات خاصة الفلسفة الوجودية والماركسية بينما تفيض فى الاصطلاحات المثالية والدينية شرحاً وتوضيحاً مما يعكس خصائص تفكير القائمين عليها.

ثامناً: معجم أعلام الفكر الإنسانى:

وهو عمل كما يتضح من اسمه معجم خاص بالإعلام. من أعداد نخبة من الأساتذة المصريين، صدر المجلد الأول منه عن لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ونشرته الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة عام ١٩٨٤ إشراف إبراهيم مدكور. وهو فى نظرى يعد إكمالاً للعمل السابق فإذا كان الأول يتعلق بالمصطلحات فإن العمل الحالى يختص بالإعلام، ويشمل هذا الجزء حوالى ٣٠٠ علم مبدوءاً بحرف الألف الذى يضم ثلثى الأعلام والثلث الباقى فى حرف الباء، وتكاد تنقسم هذه الأعلام قسمة عادلة بين الإسلاميين وغيرهم من أعلام الثقافات الأخرى، فالمعجم يتناول أعلام الفكر الإنسانى من قدماء، ومحدثين، ومعاصرين من فلاسفة، وعلماء، لاهوتيين، ومتكلمين، صوفية، وأخلاقيين، اجتماعيين، وسياسيين[٤٣].

وقد راعى القائمون على العمل العناصر الآتية فى تعريف العلم:

(٤٣) والموسوعة صدرت عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت فى جزءين ١٩٨٤، وهى تقع فى حوالى ألف ومائتين وخمسين صفحة من القطع الكبير يزيد الجزء الثانى (٦٤٢ صفحة) عن الأول (٥٩٣ صفحة) بحوالى خمسين صفحة، وهى مرتبة ألفبائيا. ويحتوى العمل بمجلديه على ٣٤٥٦ مادة أغلبها عن الاعلام (٢٣٨) بينما المصطلحات والمدارس والاتجاهات أقل من الثلث منها (٨٤) مصطلحا و (٢٤) مادة عن المدارس والاتجاهات.

- حياة المفكر فى أعم معالمها وبخاصة ما يتصل منها بتفكيره واتجاهاته.

- مؤلفاته وأهميتها خاصة المطبوع منها والمخطوطات ذات الشأن على ألا يزيد نصيب هذين العنصرين على ثلث ما يخصص لكل مفكر.

- آراء المفكر ونظرياته وهى صلب الموضوع، ويوضح أبرزها وما كان له صدى فى الفكر الإنسانى عامة. مع قدر من النقد والتعليق وذكر بعض المراجع الهامة والمباشرة.

وقد نظم المعجم الفبائيا وبوبت الإعلام على حسب الشهرة بحيث يوضح ابن الهيثم مثلاً فى حرف الهمزة وسقراط فى حرف السين والنظام فى النون وهكذا، ويزيد عدد صفحات المعجم على ألف ومائتى صفحة. وقد شارك فيه حوالى اثنان وأربعون أستاذا ساهم كل منهم على الأقل بمادة أو أكثر وقد بلغ إسهام بعض المساهمين إلى عشرين مادة وذلك على الشكل التالى:

أولاً: المساهمون بمادة أو اثنين أو ثلاثة: ساهم بمادة واحدة كل من الأساتذة إبراهيم مدكور (عن البيرونى) وسيد غنيم عن (بياجيه) وحبيب الشارونى عن (بولاند) وعلى عبد المعطى (بوزنكيت) وسعيد زايد (إخوان الصفا) وأحمد الخشاب (اسبنسر) وفتحية سليمان (بستالوزى) وبول غليونجى (ابن النفيس) وجمال الدين الفندى (ابن يونس المصرى) وتتسم هذه المواد بالطول كما فى مادتى بوزنكيت وإخوان الصفا، كما أن من ساهموا بمادة واحدة فقط كانوا من أهم المتخصصين فى هذه المادة. ومن شارك بمادتين: عبد الغفار مكاوى الذى كتب عن بشنر وبتنام وامام إبراهيم عن "البتانى" و "البوزجانى" ومصطفى زيوار عن "ادلر" و "بافلوف". وقد ساهم كل من أحمد بدوى وامام عبد الفتاح ونازلى إسماعيل بثلاث مواد.

ثانياً: المساهمون بأربع إلى ست مواد، فقد ساهم حسن شحاته سعفان بمواد: ابن خلدون، اسبناس، بلان، بوذا وعبد الحليم منتصر: ابن البيطار، ابن العوام ابن الهيثم، ابن وحشية، وشارك أحمد أبو زيد بمواد عن استراوس، بارينو وكلودبرنار

والبوصيرى بينما ساهم كل من: أبو ريان وفؤاد زكريا ومراد وهبه ومحمود زيدان بخمس مواد، كتب الأول عن أعلام يونان بالإضافة إلى شخصية إسلامية. وبينما كتب فؤاد زكريا عن فلاسفة علم وكذلك محمود زيدان فقد كتب مراد وهبه عن فلاسفة فرنسيين وروس (بليخانوف - بوخارين) ثم أخيراً يحيى هويدى وعفت الشرقاوى، اللذان ساهم كل منهما بكتابة ست مواد وبينما اقتصر الثانى على أعلام مسلمين كتب الأول عن علم مسلم واحد هو ابن تومرت وعن خمسة غربيين هم: صمويل الكسندر وباركلى وبرادلى وبروى ومين دى بيران وهى مواد اهتم بها وسبق أن كتب عنها.

ثالثاً: المساهمون بثمان إلى عشر مواد كل من: محمود قاسم وجلال موسى ومحمود رجب؛ الذى كتب عن أعلام ألمان معاصرين وساهم كل من: نور الدين شريبة وعثمان أمين وعزمى إسلام بتسع مواد وواحد فقط كتب عشر مواد هو على حسن عبد القادر عن أعلام مسلمين أغلبهم من الصوفية.

رابعاً وأخيراً: المساهمون بإحدى عشرة حتى عشرين مادة. وقد كتب التفتازانى إحدى عشرة مادة كلها فى أعلام التصوف الإسلامى، وكتب كل من حسن حنفى، وفؤاد شبل اثنتى عشرة مادة. وبينما تأتى أغلب مواد الأول فى أعلام العصور الوسطى والفلسفة المسيحية تتوزع مواد الثانى فى اتجاهات متعددة. ويكتب جورج قنواتى خمس عشرة مادة تتوزع بين فلاسفة عصور وسطى وبين مترجمين عرب، وكتب كل من مصطفى حلمى وفوقية حسين ست عشرة مادة إسلامية وتكتب أميرة مطر سبع عشر مادة كلها فى الفلاسفة اليونان والرومان باستثناء مادة وحيدة عن "البكرى" من المسلمين. وتدور معظم المواد التسع عشرة التى كتبها كمال جعفر عن صوفية مسلمين، وأخيراً يكتب كل من: فتح الله خليف وأحمد حمدى عشرين مادة تختص مواد الأول بفلاسفة مسلمين وتدور مواد الثانى حول فلاسفة غربيين من عصر النهضة والعصر الحديث والمعاصر.

تاسعاً: موسوعة الفلسفة لبدوى:

والموسوعة الفلسفية التى أعدها الدكتور عبد الرحمن بدوى عمل ضخم باعتبارها جهداً فردياً وذلك بالمقارنة مع الجهود السابقة التى كانت فى معظمها جهوداً جماعية أو معتمدة على ترجمة جهود جماعية(٤٤) ويهدف المؤلف إلى تحديد خطة عمله فى الموسوعة كما يتضح من قوله: "وقد استقصيت فيها أمرين: الأول يشمل كل ذى شأن فى الفلسفة على مدى تاريخها من منشىء مذاهب ومؤرخين لها ومساهمين فى تطورها والثانى يتناول أمهات المذاهب الفلسفية والموضوعات الرئيسية التى تندرج فى ميدانها. وحرصنا بالنسبة إلى كلا الأمرين أن نقدم عرضا مستوفيا لكل جوانب الفيلسوف: حياته ومذهبه ومؤلفاته، أن تعلق الأمر بالنوع الأول، وللمعانى الرئيسية والتحديد الدقيق والتطور فى المفهوم إذا تعلق الأمر بالنوع الثانى".

ويثير هذا العمل تساؤلاً حول هذا الجهد الضخم للدكتور بدوى - صاحب الإنتاج الغزير فى تاريخ الفلسفة - والعلاقة بين إنتاجه السابق من جهة ومحتوى مواد هذه الموسوعة من جهة ثانية. وبدوى نفسه فى تصديره للعمل الذى بين أيدينا هو الذى يلقى ببذرة هذا التساؤل حين يقول: "وفى تحريرى لمواد هذه الموسوعة قد استعنت - كما هو طبيعى - ببعض ما سبق لى أن عرضته فى كتب لى سابقة". أن هذا الاستشهاد لا يشير إلى حجم وطبيعة هذه الاستعانة التى تفوق ما

(٤٤) والسؤال، ألا يستحق فيلسوف ومؤرخ فلسفة مصرى يكتب مادة فلسفية عن نفسه فى موسوعة هو واضعها أن يعطينا معلومات جديدة أو مصاغة بطريقة جديدة بدلا من أن ينقل كل تلك المادة الطويلة بالحرف مما كتبه تلخيصا لرسالته فى الماجستير والدكتوراة عن مشكلة "الموت" التى نجدها بالحرف فى كتابه "الموت والعبقرية" (ص٣ - ٣١) وكذلك "خلاصة مذهبنا الوجودى" الذى عرضه فى دراسات فى الفلسفة الوجودية (ص ٢٨٥ - ٣١١)، ويشير فى هذه المادة - لأول مرة على غير عادته - إلى مراجع عربية غير كتاباته هو التى يحيل إليها دوما فيذكر مقالات فى مجلات وجرائد كتبت عنه أو عن كتبه مثل: مقال مصطفى عبد الرزاق عن نيتشه فى مجلة السياسة الأسبوعية ١٩٣٩ ومقال إبراهيم مدكور عن نيتشه، الرسالة وما كتبه طه حسين عن "الزمان الوجودى" و "تاريخ الألحاد فى الإسلام" فى الكاتب المصرى ١٩٤٥.

جاء فى الاستشهاد وقراءة لمواد الموسوعة المختلفة مقارنة مع كتبه السابقة تبين ذلك.

فهو يتناول فى الموسوعة: أفلاطون وأرسطو وشوبنهور وشبنجلر ونيتشه وقد سبق له أن كتب عنهم كتباً مستقلة، انظر إشارته إلى كتبه فى الموسوعة (ص ٢٩٦ – ٢٩٨). ويكتب عن ابن طفيل الذى سبق وكتب عنه، بل ينقل ما كتبه صفحات ٧١٨ – ٧٣٥ من كتابه بالفرنسية من "تاريخ الفلسفة في الإسلام Histoire de la philosophie en Islame باريس ١٩٧٢ وكذلك ما كتبه عن السجستانى وهو موجود فى تحقيقه ونشره لـ " صوان الحكمة وثلاث رسائل تأليف أبى سليمان المنطقى السجستانى " مع مقدمة طويلة، المنشور بطهران ١٩٧٤ ، والأفروديسى أكبر شراح أرسطو فى العصر اليونانى والرومانى الذى نشر له بعض الرسائل فى كتابه أرسطو عند العرب وفى كتابه " شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية " بيروت ١٩٧١ ويتحدث عن المدرستين الأيلية والأيونية وهما مادتان سبق أن كتب عنهما فى ربيع الفكر اليونانى، وكذلك السوفسطائية وبرقلس الذى خصص له أجزاء كبيرة من "الأفلاطونية المحدثة عند العرب" وفلوطرخس الذى تناول أراءه فى الآراء الطبيعية التى يرضى بها الفلاسفة ضمن تحقيقه لكتاب النفس لأرسطو .

وما كتبه عن فلاسفة العصور الوسطى ، موجود فى كتابه فلسفة العصور الوسطى ، وكذلك كتب عن فلاسفة المثالية الألمانية : شيلنج وفشته وهيجل، الذين خصص لهم كتاباً بهذا الاسم وكتب عن بعضهم مثل : كانط وهيجل وشيلنج كتباً مستقلة وما يظهر هنا يظهر فى حديثه عن فلاسفة الوجودية، الذين اهتم بهم اهتماماً خاصاً فى عدد كبير من كتبه ، ويصل الأمر إلى قمته فى حديثه عن نفسه فى مادة "عبد الرحمن بدوى" وهى مادة طويلة للغاية من أطول مواد الموسوعة (٢٩٤–٣١٨) وفيها ينقل حرفياً ما سبق أن كتبه تلخيصاً لرسالتيه فى الماجستير والدكتوراه [٤٥] كل هذا يبين مدى تمركز مؤلفنا فى كتاباته حول ذاته ، ويتفق هذا

(٤٥) أيجوركون: معجم علم الأخلاق، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو ١٩٨٤.

التمركز حول الذات مع اتجاهه الوجودى العام الذى يعلن عنه والذى يجعله يحرص على عرض (روائع) ما كتبه من قبل . ويذكر المراجع التى تتحدث عنه ولو كانت دوريات أو جرائد فى الوقت الذى لا يذكر فيه أية دراسة جادة أو ترجمة دقيقة للنصوص الفلسفية الهامة من عمل أى - من زملائه - من الاساتذة والباحثين العرب. فهل المسألة اغراق فى الذاتية والتمركز حول الذات اتفاقا مع نزعته الفردية الوجودية المتعالية أم أن القضية تتجاوز الذات الى حكم مسبق على العقلية العربية؟!

وباستعراض(٢٣٨) مادة فى الموسوعة يتناول فيها منشيىء مذاهب ومؤرخين لها ومساهمين فى تطورها نجد فقط (١٤) مادة عن عرب ومسلمين ومصريين قدماء ومحدثين وهو عدد قليل للغالية فى موسوعة مؤلفة أصلا بالعربية وموجهة الى القارئ العربى. وكان منتظرا من هذه الموسوعة العربية تأليفا ولغة وتوجها أن توفى المادة العربية حقها، كما نجد فى معجم أعلام الفكر الانسانى الذى يتساوى فيه أعلام العرب والمسلمين مع أعلام الغرب القدامى والمحدثين- بينما لم يعرض بدوى الا٦١% تقريبا من مادة موسوعته للفلاسفة العرب متجاهلا اعلاما مهمين مثل : أبو حيان التوحيدى ومسكويه الذى سبق له أن درس وحقق ونشر أعمالهما بل أن الصوفية وهم الأقرب الى اتجاهه الذاتى لم يعرض لهم فلا نجد ذكرا لابن عربى والبسطامى ورابعة العدوية، الذى سبق أن خصص لهم كتبا مستقلة، كما لم يتوقف عند علماء العرب: جابر بن حيان، الحسن بن الهيثم، البيرونى بل لم يتطرق الى بعض من كانت لهم اسهامات من المترجمين والنقلة الاوائل مثل : يحيى بن عدى، والأهم أنه لم يقف أمام شخصية عربية اسلامية خصصت معظم الموسوعات - حتى المترجمة منها- مادة مستفيضة لها هى الفيلسوف المؤرخ ابن خلدون تغفله الموسوعة تماما ولا تشير إليه، فى الوقت الذى تشير فيه الى أعلام غربيين فى المرتبة الثانية والثالثة والرابعة من الأهمية بل قد يكونون بعيدين عن مجال الفلسفة بمعناها التخصصى الدقيق.

ويوضح هذا الاهتمام بالفلاسفة ومؤرخى الفلسفة الغربيين والتوجه الاوربى

حرص المؤلف على تأكيد افادته " من كثير من الموسوعات الفلسفية الاوربية والامريكية التى ظهرت فى العشرين سنة الاخيرة "والافادة" من السلاسل الفرنسية والالمانية والايطالية المخصصة لتراجم ومذاهب الفلاسفة ومن معاجم المصطلحات الفلسفية الكبرى" وتوضح النزعة الغربية المتعالية لديه وتظهر سمة استشراقية تسيطر على كتاباته جعلته لا يلتفت الى الكتابات العربية والاعلام العرب والمسلمين ولا يتوقف الا امام اثنين فقط من المعاصرين هم: عبد الرحمن بدوى نفسه ومصطفي عبد الرازق الذى يعد استاذا لجيل كامل من الباحثين وأساتذة الفلسفة الغرب. ونحن لا نرفض حديث صاحب الموسوعة عن هؤلاء المعاصرين، بل نطالبه بالتوسع فى الاهتمام بهم وباعلام الفلسفة العربية الاسلامية والأفاضة فى دراستهم والتعريف بهم فى الوقت الذى نتمنى منه أن يحد من تلك النزعة التغريبية التى تجعله يطل علينا من عل.

والمسألة الثانية الهامة التى نشير إليها، هى ذلك التفاوت فى الأهمية بين بعض من تناولتهم الموسوعة من مؤرخى فلسفة وعلماء نفس واجتماع واقتصاد غير ذى تأثير وبين من أغفلتهم من فلاسفة لهم مكانتهم فى تاريخ الفلسفة، كذلك التفاوت فى حجم المواد نفسها كالتالى:

مواد طويلة للغاية تعد كتيبات وليست موادا فى موسوعة مثل: أفلاطون، أرسطو، كانط، الفارابى، بدوى، ابن رشد وابن سينا مقابل مواد صغيرة الحجم جدا رغم الاهتمام المعاصر بها مثل جاستون باشلار.

تناول بعض الأعلام ممن ليسوا بفلاسفة بالمعنى الدقيق مع أهمال غيرهم من الفلاسفة فقد تناول: أدلر، اشبرنجر، بكارياسيزار جوستاف بلو، فرويد، لاجاش لارومجير، ولامنيه.

الاهتمام بأعلام ذوى أهمية هامشية مثل كل من: ابنيانيو، وابيرفنج واردمن بنو وبوريلى وبيومكر وبيولر وكل من كنوتسن وكوفيليه وريمون لول ومالانتشو وموندلفو وهورنجام.

اغفال أعلام مهمين مع ذكر من يتساوون أو يقلون عنهم فى المكانة: حيث يذكر من الامريكيين: جيمس وديوى ورويس وسانتيانا ويغفل عن كل من: بيرس ومونتاجيو، وبيرى وسيدنى هوك. ومن الايطاليين يغفل فيكو ومن الفرنسيين يغفل: التوسير وفوكو ودريدا مع انه يذكر لاكان، كما يغفل برنشفيج رغم أنه يذكر كوزان وبوترو. ويذكر من الالمان ماركس ولا يذكر انجلز، ويورد باور وشترنر وأغفل شتروس وأورد هوركيهمر وأغفل أوجست كورنو من مدرسة فرنكفورت ومن الانجليز أغفل: اسبنسر وتوماس هل جرين ومويرهيد وماكنزى وسورلى وتوماس كيس والسير بيرسى ننن وأرثر ادنجتون وغيرهم، مما يوضح سيطرة وغلبة الاتجاهات الذاتية فى اختياره وحديثه عن الاعلام والمصطلحات فى موسوعته.

عاشرا: معجم علم الأخلاق [٤٦]:

نتناول فى هذه الفقرة أول معجم متخصص تدور مواده المختلفة فى مجال علم الأخلاق، والمعجم مترجم عن الروسية أشرف عليه ايجور كون. وهو فيلسوف معاصر من أصل روسى، ولد ١٩٢٨، وحصل على الدكتوراة فى الفلسفة ١٩٦٠ ويعمل بكلية الفلسفة بلينتجراد من أعماله: الخوف أمام قوانين التاريخ ١٩٨٥، والمثالية الفلسفية وأزمة الفكر التاريخى البورجوازى ١٩٦٥ وصدر له هذا المعجم فى طبعته الروسية عام ١٩٨٣ وتم ترجمته إلى العربية ١٩٨٤، وهو مرتب حسب الأبجدية العربية. وسعة المعجم حوالى ٤٢٢ مادة منها ٣١٨ تدور حول المفاهيم والمصطلحات والمذاهب الاخلاقية بينما يخصص لاعلام الفكر الاخلاقى ١٠٤ مائة مادة وأربعة. تقع أغلب المواد فى حرف الالف يليه الميم ثم التاء فالباء وأقل المواد فى الدال والظاء.

ويلاحظ أن المعجم يفى المادة الاخلاقية العربية حقها من البحث حيث يعرض لأهم فلاسفة الاخلاق العرب والمسلمين مثل ابن باجه، ابن خلدون، ابن رشد، ابن سينا، ابن طفيل، ابن عدى، اخوان الصفا، الرازى، الفارابى، الكندى،

---

(٤٦) المعجم الفلسفى المختصر: ترجمة د. توفيق سلوم دار التقدم موسكو ١٩٨٦.

مسكويه، المعتزلة، والمعرى كما يخصص مادة بعنوان الاسلام.

ويعرض أيضا لكثير من رواد الانسانية ممن ليسوا بفلاسفة خلص من روائيين وكتاب وزعماء سياسيين كانت لهم مواقف أخلاقية أكثر مما كانت لهم اسهامات نظرية فى علم الاخلاق مثل تولستوى وطاغور وغاندى والمعرى وديستوفسكى.

ويشير إلى أعلام الفكر الماركسى والممهدين له سواء قدموا نظريات أخلاقية أم كانوا أصحاب رؤى ونظرات متفرقة ممن كانت له اسهامات فى مجالات أخرى غير الاخلاق مثلما نجد فى مواد: انجلز، بليخانوف بيساريف، بيلنسكى، تشير نيشفسكى، ودبرولبوف، سولوفيف، فورييه، وكاوتسكى، لينين.

وأظن انه لم يترك علما مهما من الاعلام الذين ساهموا فى الدراسات الاخلاقية قديما أو حديثا من اليونانيين أو الفلاسفة المسلمين والعرب والمحدثين الا عرض له، كذلك عرض للفرق والمدارس الفلسفية المختلفة ذات الاسهامات الاخلاقية مثل: الابيقورية، البرجماتية، البروتستانتية الجديدة، البوذية، الجزويتية، الحدسية، الرواقية، الشخصانية، الشكلانية الطبيعانية، الفرويدية، الماكيافيلية ، المسيحية ، الليبرالية ، انهيلية (العدمية) الهيدونية ، الوجودية، الوضعية الجديدة كما يتناول بعض المواد الطريفة التى قد تنتمى إلى علم الاجتماع الأخلاقى مما يرتبط بسلوك الشخص البشرى مثل مادتى الاتيكيت والموضة .

تسود بعض مواد المعجم خاصية بارزة هى خاصة المادة المتعددة العناوين والعناصر ويظهر ذلك فى المواد الأساسية فى العمل مثل: مادة الأخلاق التى تقترب من عشرين صفحة فيعرض للأخلاق ، والأخلاق البرجوازية والدينية والعائلية والأخلاق والإدارة الاجتماعية ، والحقوق والحقيقة ، والدين ، والسياسة ، والعلم والفن ، ومثال آخر بارز مادة الأطيقا (Ethica) = علم الأخلاق فيعرض فيها: الأخلاق الاجتماعية ، والارتقائية، والإنسانية، والأيكولوجية، والبرجوازية، والسياقية، والعواقبية، والغائية، والمعيارية، والمهنية، والوصفية، .. الخ ، وكذلك

حين يتناول : أدب الحواس ، أدب السلوك ، أدب الشخصية الخلقى وعلاقة الأطيقا بغيرها من التخصصات : الأطيقا والأيكولوجيا والسوسيولوجيا ، والسيكولوجيا ، وكذلك حين يتناول الخلقية يعرض : خلقية الحياة العادية ، الخلقية الشيوعية ، خلقية العمل ، وكذلك التربية الأخلاقية حيث يعرض لتربية الذات ، التربية الشيوعية وتربية العمل .

ويقدم لنا المترجم كثيراً من المصطلحات الأخلاقية .. والتعريب شكل من أشكال الترجمة لكنه يأتى فى المرحلة الأخيرة ، حين لا يجد المقابل العربى الدقيق الذى يؤدى الغرض ، ومترجم المعجم الدكتور توفيق سلوم من المشهود لهم حيث قدم عدداً من كتب الفلسفة الهامة المترجمة ، ألا أنه اكتفى فى معجم علم الأخلاق بتعريب كثير من المواد بعضها معروف فى العربية مثل : أتاركسيا بمعنى طمأنينة النفس واتيكيت ، وأباثيا بمعنى فتور الشعور أو اللامبالاة والأيكولوجيا ، ألا أن هناك بعض التعريبات التى تبدو غريبة على القارئ العربى المثقف مثل الأوتونومية ، والتيونومية والريغورية والفيلانتروبيا والقبلسيتنولوجيا وتعنى الأولى "الأوتونومية" أخلاق القانون الإلهى (ص٦٣) والرغورية أو الأخلاق الصارمة المتشددة وكذلك الفيلانتروبيا Philantropty التى تعنى الخيرية أو حب البشرة "الإنسانية" Felicilas نظرية السعادة التى يترجمها لنا " الفيليسيتولوجيا " ومع هذه فقيمة العمل والجهد المبذول فى ترجمته يؤكد أهميته كأول قاموس متخصص فى مجال الأخلاق .

حادى عشر : المعجم الفلسفى المختصر (٤٧) :

وهو عمل يهدف إلى توضيح أهم المفاهيم والمصطلحات الدارجة فى كتب الفلسفة ونظرية المعرفة والمنطق الجدلى كما يتضمن المعجم مقالات فى تاريخ الفلسفة ونقد الاتجاهات الأساسية فى الفلسفة المعاصرة ويشمل المعجم أكثر من أربعمائة مادة وعشرة بالإضافة إلى فهرسين شاملين الأول للأعلام (ص٥٥٠-

(٤٧) د. عبد الرازق مسلم الماجد: مذاهب ومفاهيم فى الفلسفة والاجتماع منشورات دار المكتبة العصرية. صيدا، بيروت – لبنان، د. ت.

٥٩١) والثانى للمقالات (ص٥٩٢-٦٠٨) ويتضح الشمول والمعاصرة فى المواد المختلفة التى يتناولها المعجم ، فهو وإن لم يخصص مواد مستقلة للأعلام إلا أنه يعرض لها فى سياق حديثه عن المفاهيم والمصطلحات والمذاهب والتيارات المختلفة، ويخصص لها حيزاً يتفق وحجم المعجم فى الفهرس المخصص لها فى نهاية المعجم حيث يوفى التعريف بها وبحياتها ونظرياتها فى حيز مختصر .

وفيما يتعلق بالمواد المختلفة التى يدور حولها المعجم الفلسفى المختصر، فهى تشمل كلا من تاريخ الفلسفة والمذاهب الفلسفية المختلفة القديمة والمعاصرة من وجهة نظر الفلسفة المادية الجدلية ، ولا يخفى المشرف على العمل ولا مترجمه هذا التوجه الذى يبدو جلياً فى كل مادة من مواده .

ويمكن أن نشير فى سياق تناولنا لهذا المعجم - الذى يكمل ويلخص ما فى الموسوعة الفلسفية التى ترجمها سمير كرم - إلى بعض الأعمال القاموسية المختصرة المبسطة التى تعرض للمفاهيم والمصطلحات من نفس وجهة النظر والتى تعتمد على كل من الموسوعة المذكورة والمعجم الفلسفى المختصر ، فقد قدم لنا الدكتور عبد الرازق مسلم الماجد عملاً بعنوان " مذاهب ومفاهيم فى الفلسفة والاجتماع [٤٨] ويذكر فيه صراحة اعتماده على " القاموس الفلسفى الروسى المختصر " . ويحدد لنا هدفه فى تقديمه للعمل فهو يسعى لعرض وجهتى النظر الأساسيتين فى الفلسفة المثالية والمادية ، ويحدد وجهة نظره فى انحياز الفلسفة التى ولدت وستبقى طبقية ومنحازة ، وإن وجودنا فى عالم تتناقض فيه مصالح الطبقات والفئات الاجتماعية يحتم علينا أن ننحاز إلى جهة دون أخرى .. وانحياز المصنف يظهر فى المواد التى يقدمها لنا ، فهو يتناول ٨٤ مادة مرتبة الفبائياً أولها فى حرف الألف : الأخلاق ، الإرادية ، الاستقبال الشعورى ، الاستقراء والاستنباط ، الاسمية ، الاشتراكية الفابية ، الاعتزال ، الأفكار الفطرية ، الأمة ، الأنا وحدى ، الانتقائية ، وفى حرف الباء؛ " البراجماتية " والتاء : التأملية ،

(٤٨) محمد جواد مغنية: مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان د.ت.

التجريبية ، التشكيلية الاقتصادية الاجتماعية ، التصور ، التصورية ويعرض للثنائية ، والثورة الاجتماعية فى حرف الثاء، أما فى الجيم فيتناول الجبر الجغرافى والجمال ثم الحتمية والحدس والحدسية والحركة والحس والحسية والحقائق الأزلية والحقيقة المطلقة والنسبية والحيوية ، وفى الدال ، الدولة ، الديالكتيك وقوانينه والديمقراطية ، وهكذا حتى حرف الواو الذى يتناول فيه خمس مواد ، واقعية القرون الوسطى ، الوجودية ، الوسط الجغرافى ، الوضعية والوعى . وهذا العمل - كما يخبرنا الدكتور الماجد - جزء أول يتلوه جزء آخر يكمله يتناول أعلام الفلسفة والاجتماع ، وإن كان الماجد ينحاز ، لما نقل عنه فإننا نجد بالمقابل انحيازاً آخر لدى محمد جواد مغنية فى عمله " مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات " الذى طبع عدة طبعات (٤٩) . وهو عمل تجميعى كما يخبرنا صاحبه أفاد فيها من الأعمال الموسوعية السابقة ونقل عنها ، فقد نقل من صليبا ومراد وهبة والموسوعة الفلسفية المختصرة والموسوعة المترجمة سمير كرم وليس له فى هذا الجهد " إلا الاختيار والتواضيح والأمانة فى النقل " . وعمله فى قسمين ، الأول للمصطلحات (صفحات ١٨٩-٢٣٢) والآخر للأعلام (٢٣٣-٢٤٢) فيذكر فى حرف الألف ٣٤ مادة مثل : الأبستمولوجيا والأبيقورية ، الأنثولوجيا والأرستقراطية، الاستبطان ، الاستقراء ، الاستباط ، الأسطقس ، الإشراق ، الإضافة ، الاقتصاد ، الأقنوم ، الأكاديمية ، الأمبريالية وفى الباء سبعة مواد : بابوفيه ، البراجماتية ، البرجوازية ، البرهان ، البعد ، البنية البيرونية ، وفى التاء، التتالى ، التأليه ، التأويه .. والياء ، اليسار واليمين ، اليوجا ومجمل المواد تبلغ حوالى مائة وثمانين مادة، والأعلام واحداً وستين علماً تبدأ بابن باجة وتنتهى بياسبرز " وهذا ينقلنا إلى أهم عمل معجمى يتناول الأعلام وهو ما أعده جورج الطرابيشى .

---

(٤٩) جورج طرابيشى: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت لبنان ١٩٨٧، راجع ما كتبه إبراهيم العريس عنه فى مجلة اليوم السابع العدد ١٧٩ أكتوبر ١٩٧٨.

ثانى عشر : معجم الفلاسفة :

ويتناول: (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون) [٥٠] نهض به جورج طرابيشى. وهو عمل ضخم من حيث عدد الأعلام، وهو مزيج من الترجمة والاعداد والتأليف، ويسير فى نفس اتجاه معجم اعلام الفكر الإنسانى فى اختصاصه بأعلام الفلسفة والمناطقة والمتكلمين، واللاهوتيين والمتصوفة على امتداد تاريخ الفلسفة والفكر، وهو جزء من عمل معجمى أشمل يتناول الأعلام والمؤلفات متوقع له أن يصدر فى ستة أجزاء المعجم الحالى يمثل الجزء الأول منه، يرتبط به ويتكامل معه الجزء الثانى عن معجم المؤلفات الفلسفية، لذا نجد احالات مستمرة فى هذا العمل الذى نتناوله بالتحليل ـ خاصة حيث يعرض لكتابات كبار الفلاسفة ـ فنجده يحيل إلى معجم المؤلفات.

وخطة المصنف تقتضى أدراج أسم الفيلسوف فى هذا المعجم إذا غلبت على تفكيره الفلسفة، فهو مثلاً يضع ماركس فى اطار المعجم رغم كونه عالم اقتصاد، أما ريكاردو وآدم سميث فقد أدرجهما فى الجزء الثالث "معجم علماء الإنسانيات" رغم وجود بعض الأفكار الفلسفية لديهما، كذلك ابن خلدون وهنرى لوفيفر ادرجهما فى معجم علماء الإنسانيات بصفتهما من علماء الاجتماع رغم أن لكل منهما نتاجا فلسفياً.

وقد اعتمد جورج طرابيشى ـ الذى أسهم من قبل فى ترجمة عدة كتب فلسفية مثل علم الجمال لهيجل، وتاريخ الفلسفية لاميل برييه ـ فى عمله الحالى على عدة مصادر أهمها وأولها معجم المؤلفين Dictionnaire Des Auteurs الصادر عام ١٩٨٠ عن منشورات لافون الفرنسية، وبومبانى الإيطالية وهو المصدر الأول لعمله بالإضافة لمعجم روبير Robert لاسماء الاعلام، ومعجم الفلسفة الحديثة ومعجم لاروس Larousse للفلسفة والموسوعة الفلسفية ليودين وروزنتال،

(٥٠) فى الحقيقة ترددت كثيراً فى تناول هذا العمل نظرا لأن صاحبه يكتب موسوعات فى كل تخصص، ونحن نعلم جميعاً أن العمل الموسوعى هو العمل الذى يحتاج تخصصا وبحثا، بينما العمل الذى نحن بصدده ما هو إلا تجميع ونقل من أعمال سابقة وقد أدرجناه فقط فى إطار عملنا لأننا نرصد كل جهد موسوعى فلسفى.

وموسوعة العالم المعاصر؛ المجلد المتعلق بالفلسفة. كما يستعين بكتب تاريخ الفلسفة مثل: دروس فى تاريخ الفلسفة لهيجل، وتاريخ الفلسفة لبرييه والفلسفة فى العصر الوسيط لاتين جيلسون والفلسفة السوفيتية والغرب لبرنار جو، والفلسفة المعاصرة فى أوروبا لبوشنسكى والمعجم العقلانى، ويعتمد فيما يتعلق بأعلام الفلسفة الإسلامية على الجزء الثانى من كتاب هنرى كوربان ــ الذى لم يترجم للعربية تاريخ الفلسفة الإسلامية"، حيث نجد طرابيشى يضيف على ما أورده وترجمه من "معجم المؤلفين" ما يقرب من الثلث الذى يتمثل فى اضافات عديد من الفلاسفة غير الأوربيين.

وينفرد هذا العمل عن غيره بعدة مميزات هامة، فالمواد الأساسية موقعة بأسماء محرريها من المتخصصين وأساتذة الجامعات مثلما نجد فى تعليقات معجم لالاند. كما أن المواد الخاصة بكبار الفلاسفة ذيلت بمقتطفات ما قاله الباحثون والنقاد والفلاسفة فيهم على مر العصور. وتحمل هذه المقتطفات أحكاماً متعددة بل تكاد تكون متناقضة مما يجعلنا أمام وجهات النظر المختلفة فى الفيلسوف الذى نتحدث عنه فمثلاً بعد الحديث عن هيجل وهى المادة التى كتبها أرماندو بليب يعرض لفقرات عنه من أقوال : جوته، وماركس، وهاينى، وميرلوبونتى، والكسندر، كوجيف، وماركيوز.

ويتناول هذا المعجم العديد من الفلاسفة المعاصرين الأحياء حيث أفسح مجالا واسعاً لعرض آرائهم ومذاهبهم مثل: ليوتارد وجلوكسمان وفرانسوا شاتليه وجيل دولوز ولوسيان جولدمان وغيرهم. ومن ناحية ثالثة أضاف طرابيشى عددا كبيرا من المفكرين الصينيين واللاتين والهنود بحيث أن المعجم فى نصه العربى يمكن اعتباره أوفى المراجع فى هذا الناحية، وبالإضافة لهذه الشمولية نجد سمة هامة تميز هذا العمل هى التوازن بين المواد التى يقدمها لنا حيث يتميز أفلاطون وهيجل والفارابى وابن رشد من حيث الاهتمام على الكييه وجلوكسمان وغيرهم.

ويتميز هذا العمل بالاهتمام الخاص بالفلاسفة المسلمين والعرب خاصة

المحدثين منهم فكما يذكر من الفلاسفة الأوربيين التوسير والكييه، انجاردن، هيجل دوفرين، جيل دولوز، بول ريكور، ميشيل فوكو، فرانسوا شاتليه يذكر ابن باديس، مالك بن نبى، الافغانى، الارسوزى، شبلى شميل، محمد اقبال، بل وتمتد القائمة لتشمل كثيرا من الاعلام من المفكرين الدينيين: ابن حنبل، ابن قيم الجوزية أبو حنيفة، أحمد البدوى، الرفاعى، مالك بن أنس، محمد بن عبد الوهاب، طنطاوى جوهرى.

وقد رتب المعجم الذى تزيد مواده عن ألف وأربعمائة وأربعين مادة بحسب التسلسل الأبجدى العربى ووضع تحت كل اسم مقابله الفرنسى أولاً ثم الأنجليزى ثم التعليقات المتعددة أن كنا بصدد كبار الفلاسفة.

وللدلالة على ضخامة العمل نقدم بعض الأرقام الاحصائية ففى حرف الألف وبامتداد مائة صفحة وعشر من (ص٩ حتى ١١٩) يعرض لحوالى مائتين واثنين وأربعين علما، يليه حرف الباء فى ستة وتسعين صفحة من (٢١٠ حتى ٣٠٦) يعرض فيها لمائتين وسبعة عشر علما. وفى حرف الكاف وبامتداد ما يقرب من ستين صفحة من (٤٦١ حتى ٥١٨) يعرض لمائة علم وعشرة، يليه حرف الميم فى حوالى خمسين صفحة يعرض لمائة من الاعلام، وعلى التوالى نجد حرف الفاء (٩٢ علما) والسين ٨٢ علما واللام ٨٠ علما والغين ٧٧ علما والهاء ٦٣ علما والراء ٦١ علما، ونجد التاء خمسين علما، والنون خمسة وأربعين والجيم أربعين، بينما أقل الحروف فى عدد الأعلام "الصاد" علمين و"الطاء" ستة أعلام "والثاء" سبعة و"الخاء" ثمانية والعين أحد عشر والزاى اثنى عشر والحاء ثلاثة عشر والقاف أربعة عشر والدال خمسة عشر علما والواو عشرين.

والعمل أداة ضرورية للباحث والمثقف لما يتضمنه من شمول وإلمام بأغلبية أعلام الفكر الفلسفى فى الشرق والغرب.

ثالث عشر : الموسوعة الفلسفية: [٥١]

والعمل الذى تعرض له الآن والمسمى "الموسوعة الفلسفية" يحمل اسم عبد المنعم حفنى، وقد صدر عن دار ابن زيدون ومكتبة مدبولى دون تاريخ مما يجعلنا لا نستطيع أن نتناوله فى المكان الملائم فى عرضنا الحالى الذى يتميز بتناول الأعمال الموسوعية فى ترتيبها التاريخى، وهناك صعوبة أخرى تتعلق بهوية المصنف ومعد القاموس حيث قدم لنا العديد من الموسوعات (الفلسفية؛ الفلسفة اليهودية ــ علم النفس بجانب ترجمات متعددة فيها ترجمات لمسرحيات سارتر وكامى وغيرها). ومع أننا لا يمكننا الجزم بتاريخ الموسوعة إلا أنها صدرت بعد عام ١٩٧٤ لأن صاحبها يشير إلى أعمال صدرت فى هذا التاريخ. [٥٢]

وبتصفح مقدمة الموسوعة الفلسفية نشعر أنها موسوعة خاصة بالأعلام فهو يريد أن يقدم كتاباً "وافيا لكل الشخصيات" (ص٥) وكما يظهر من قوله "وجدت من المناسب أن يتوجه بحثى إلى الشخصيات، ومن خلالها يمكن للقارئ أن يستجمع شتات الفلسفات الكلية" والكلية التى تحتاج إلى كثير من النقاش فهو يقدم لنا – من أن حديث صاحب الموسوعة الذى يتسم بالأجمال والإطلاق المفروض ــ عملا موسوعياً متخصصاً إلا أنه يحرص على وصفه بالكلية والأجمال "قدمت من ناحية أخرى مجملاً لتطور الفكر الفلسفى من البلدان الكبرى التى كانت لها اسهامات ملحوظة فى صرح الفكر العالمى". ويؤكد لنا ثانية أن هدفه تقديم موسوعة للأعلام وأنه يريد فى الجزء الثانى معجما للمصطلحات "لقد وجدت أنه لتكمل الفائدة فإنه من المناسب أن يتبع هذه الموسوعة معجم لمصطلحات الفلسفة فى لغتها يتضمن الحديث فى الفلسفات الكلية مضمونها وأبعادها وأهدافها وتطورها، وأن يكون هذا المعجم بمثابة المجلد الثانى لهذه الموسوعة" ولسوف يتبين لنا من خلال تحميل هذا العمل وما فيه من مواد أنها لا تقتصر فقط على الأعلام (الشخصيات) بل وتفيض فى تناول المصطلحات والفرق والمذاهب والتيارات الفلسفية عكس ما نتبينه من المقدمة.

---

(٥١) عبد المنعم حفنى: الموسوعة الفلسفية دار ابن زيدون، مكتبة مدبولى القاهرة د. ت.

(٥٢) عبد المنعم الحفنى: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية دار المسيرة بيروت ١٩٨١.

والشيء المثير للدهشة أدعاء صاحب الموسوعة أن المكتبة العربية تخلو من موسوعات الفلسفة وليس ثمة إلا كتابان مترجمان هما الموسوعة الفلسفية المتخصرة والثانى "الموسوعة الفلسفية" ترجمة لقاموس الفلسفة الصادر بموسكو ١٩٦٧ ويقدم عدة انتقادات لهذين العملين والغريب أن انتقاداته توضح لنا صوابهما وخطأه. ونستدل مهما أن هناك أعمالاً أخرى مثل معجما جميل صليبا ومراد وهبة لم يشر إليهما وقد صدرا فى تاريخ سابق عن الأعمال التى تناولها، مما يجعلنا على حذر ونحن نتناول عمله الحالى وعملا آخر أصدره عام ١٩٨٠ بعنوان "الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية".

.ونظرة إحصائية للعمل توضح لنا الآتى: سعة العمل حوالى ٨٤٧ (ثمانمائة وسبعة وأربعين) مادة أى أنها من أقل الموسوعات سعة، يفوقها معجم المجمع وصليبا ووهبة وغيرهم، وتتوزع هذه المواد بين أعلام عربية وغير عربية ٥١٧ علما ومواد تتعلق بالمصطلحات والفرق والمذاهب والتيارات ٣٣٠ مادة، تأتى أكثرها فى حرف الألف ١٥٢ مادة منها ١٠٢ للأعلام ثم الميم مائة ماة فيها ٣٦ للأعلام والباء ٩٥ مادة منها ٧٥ للأعلام ثم التاء ٥٢ مادة منها ٣٠ للأعلام بينما تأتى مواد الذال والضاد والطاء خلوا من الأعلام تشمل الأولى ٤ مواد والثانية مادة واحد والثالثة مادتين بينما نجد علماً واحداً فى كل من الحاء والخاء والصاد وعلمين فى الثاء والعين والغين وتكثر مواد الأعلام فى حروف الألف والميم والفاء والياء. وإذا كان عدد المصطلحات يقل قليلاً عن نصف عدد مواد الموسوعة ويزيد قليلاً عن نصف عدد الأعلام فمعنى ذلك أنها موسوعة ليست قاصرة كما يدعى صاحبها على الشخصيات ويمكن تقديم عدة ملاحظات حول العمل الحالى.

كثرة عدد الفرق الكلامية الإسلامية بشكل ضخم للغاية لا يتناسب مع حجم بقية المواد، وهى فرق تاريخية لا تأثير لجلها الآن فى حياتنا الثقافية والفكرية وهى كلها نقل عن كتب الفرق مثل الشهرستانى وغيره فهو يذكر: أباضية، اثنا عشرية، أحمدية، اسماعيلية أمامية، بابية، باطنية، جاحظية، جارودية، جبائية حابطية خانطية، بشرية، بكتاشية، بهائية، ثمامية، ثنوية، حارثية، حشوية، حفصية،

حلاجية، حمزية، حنفية، خابطية، خاطبية، خياطية، خوارج، ديصانية، رزامية، زارمية، زعفرانية، سليمانية، شيعية، صالحية، صفاتية، عبادية، عبيدية، عجاردية، عذافرة، عليائية، قاديانية، قدرية، كاملية، كرامية، كعبية، كيانية، كيومراثية، مشبهة، معتزلة، معطلة، معمرية، مغيرية، مكرمية، منصورية، ميمونية، مازرية، مجسمية، مرجئة، مردارية، مرقيونية، مزدكية، شجارية، نجدات، نسطورية، نصيرية، نظامية، نعمانية، هاشمية، هذيلية، هرمية، هندوكية، واصلية، يزيدية، يعاقبة، يهودية.

بالإضافة إلى تناول عدد من أعلام الفلسفة اليهودية فى هذه الموسوعة وفى الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية بعضهم وأن كان من الصواب أن يدرج فى موسوعة للفلسفة مثل: صمويل الكسندر، هنرى برجسون، هيرمان كوهين فيلون اليهودى إلا أن البعض الآخر قد يكون مكانه الفلسفة اليهودية ـ ذلك إذا كان لبعضهم مكان فى أى عمل موسوعى فلسفى مثل: ابن باقورة، ابن جرشون، ابن جبيزول، ابن دوار، ابن صديق، ابن ميمون، ابن يوسف، بولس الرسول، بددة، بكاءون، سامرة، سبائية، ابن عزرا.

ومن ناحية أخرى علينا أن نشير إلى أدراج مادة ضخمة عن المنطق فى ٣٣ صفحة ذات عمودين، ٦٦ عمودا تتناول كل ما يتعلق بتاريخ موضوعات المنطق بحيث يمكن أن تكون كتيباً مستقلاً وليس مادة فى موسوعة حيث زادت أرقام العناوين فى هذه المادة لتبلغ ٥٣ مادة فرعية: منطق، منطق صورى، قوانين الفكر منطق الحدود، اسم الذات واسم المعنى، الأسماء المفردة والعامة وأسماء الأعلام، الكليات الخمس، المفهوم والماصدق، التعريف، اللامعرفات المقولات، التصنيف، التقسيم، القسمة الثنائية، تقابل الألفاظ، منطق القضايا والأحكام، سور القضية، القضية المهملة، القضية اللامحدودة، .... الخ.

واللافت للنظر فى عمل حفنى وضع أكثر من مادة حول اسم علم واحد أو فرقة بعينها، فقط مجرد تغيير حرف فى الاسم أو فى رسم حروفة بعقد لها مادتين

ويمكن أعطاء أمثلة على ذلك "رزامية" و"زرامية" و"حابطية" وخابطية وماكس "بلاك" و"بلانك". بالإضافة إلى تناول عدد من الشخصيات علاقتها بالفلسفة محدودة بل ربما كانت ضد الفلسفة واسهاماتها فى مجال آخر مثل، أبن حنبل، ادلر، الافغانى، ايمرسون، حسن البنا.

والشئ الأخير الهام، اغفاله لذكر موسوعة عبد الرحمن بدوى الذى لا أشك فى صدورها قبل هذا العمل مع استفادته الكبيرة منها فى عدد من المواد وابرزها مادة بدوى نفسه فلم يكتب استاذ الفلسفة عن أحد من المعاصرين سوى نفسه وهكذا فعل صاحب الموسوعة الفلسفية التى تحتاج إلى قدر كبير من الفلسفة.

رابع عشر : الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية(٥٣):

قليلة هى الدراسات المتعلقة بالفلسفة اليهودية فى العربية رغم أن هذه الفلسفة نشأت وأزدهرت فى ظل الحضارة العربية الإسلامية بل وكتبت كتابات كثيرة منها بالعربية. ومن هنا أهمية ظهور موسوعة نقدية للفلسفة اليهودية. أو هذا ما ننتظره منها. والعمل الحالى الذى يحمل اسم عبد المنعم حفنى يسعى لسد النقص فى هذا المجال فهو يقدم لنا موسوعة متخصصة فى الفلسفة اليهودية مكونة من قسمين دراسة نظرية هى المقدمة التى تشمل ست عشرة صفحة (٣-١٩) ومواد الموسوعة المرتبة حسب تسلسل الأبجدية العربية .. ولا يستطيع القارئ المحلل إلا أن يتذكر الدراسات القليلة فى العربية عن الفلسفة اليهودية: مثل ترجمة كتاب أميل والدراسة التى قدمها د. على سامى النشار وعباس أحمد الشربينى "الفكر اليهودى وتأثره بالفلسفة الإسلامية" علاوة على الجهود الهامة للدكتور عبد الوهاب المسيرى التى تظل دراساته من أوفى وأدق ما كتب عن الفكر اليهودى بالعربية. ثم موسوعته اليهود واليهودية والصهيونية والتى تحتاج على دراسة خاصة وفى هذا السياق تأتى الموسوعة التى نعرض لها بالتحليل الآن.

---

(٥٣) د. معن زيادة (محرر) الموسوعة الفلسفية العربية معهد الانماء العربى، بيروت ، المجلد الأول، ١٩٨٦، والثانى بقسميه ١٩٨٨.

يحدد المؤلف من البداية المقصود بالفلسفة اليهودية والفيلسوف اليهودى اعتماداً على اسحق دويتشر الذى يظهر تأثيره فى المقدمة وهو يميز بين نوعين من الفلاسفة النوع الأول مثل اسبينوزا وماركس قد يتجاوز بتكفيره يهوديته ومع ذلك يظل ينتمى لليهودية. وهو يعرض لهؤلاء فى موسوعته وفريق آخر مثل هورسل واينشتين وجماعة فينا (ويزمان وكروت جودال وكارناب واتوتويرت وشليك) ومدرسة الجشطلت فهم رغم كونهم من اليهود إلا أنهم لم يكتبوا فلسفات يهودية.

ويقف المؤلف أمام العلاقة بين الفلسفة اليهودية والإسلامية وقفة هامة يوضح تأثر الأولى بالثانية، فالفلسفة اليهودية لم تقم إلا بتأثير الفلسفة الإسلامية. فقد كانت رسائل أخوان الصفا هى الأساس الذى أقام عليه: يوسف بن صديق وسليمان بن جبيرول وموسى بن عزرا فلسفاتهم. وعلى فلسفة الغزالى تتلمذ الميمونى ويهوذا اللاوى وطبعت الصوفية الإسلامية الاتجاهات المشابهة عند اليهود، وكان للقرآن تأثير هائل على القبالة والحصيرية وعلى مصطلحاتها، ويظهر التأثير الإسلامى لدى ابن باقورة وموسى بن ميمون وسعديا الفيومى خاصة فى علم الكلام المعتزلى. وعرف اليهود الفلسفة العقلية من خلال احتكاكهم المباشر بالمسلمين فقد ترجموا ابن باجه وظل تأثيره فيهم حتى القرن السادس عشر وابن رشد الذى يصفونه بالحبر الأعظم. وترجموا ابن سينا واستخدم ابن ميون برهانة (واجب الوجود) فى اثبات وجود الله، وكذلك كان ابراهيم بن داود من التابعين له ونقل ابن قلقادى من (النجاة) الفصل الثانى عشر فى كتابه سفر النفس.

والحقيقة أن اليهود كانوا يؤثرون الكتابة باللغة العربية. وقد وصف يهوذا ابن طبون العربية بأنها أثرى لغات الأرض واصلحها لكل المقاولات وفى مرحلة تألية نقلوا مؤلفاتهم إلى العبرية وترجموا المؤلفات الإسلامية للغزالى وابن سينا وابن رشد وابن باجة وابن طفيل مع مؤلفات الفارابى واخوان الصفا. وتظهر الحضارة العربية الإسلامية فى كتابات وأفكار كبار فلاسفتهم وتشير المؤلفات خاصة إلى أصل النقد الذى قدمه اسبينوزا فى "رسالة فى اللاهوت والسياسة" لدى ابن حزم، والحق أن هذا الموضوع يحتاج إلى جهد كبير من البحث والدراسة لا

يمكن أن تكفيه مقدمة المصنف حقه فهى دعوة للنظر فى هذه الفلسفة أكثر من استيفاء لدراستها كما ستتضح من تحليلنا لما جاء فى الموسوعة.

وسعة الموسوعة حوالى ١٧٠ مائة وسبعون مادة تتوزع بين الأعلام والفرق والعقائد والمصطلحات يغلب عليها بالطبع الصفة الدينية التى قد تتجاوز وتفوق الخاصية الفلسفية لمثل هذه الموسوعة، فهو يعرض للخصائص الدينية لليهود أكثر من تناوله للإنجاز الفلسفى أن صح أن هناك انجازاً فلسفياً مستقلاً يسمى الفلسفة اليهودية. بل أنه يعرض لأعلام المسيحية أيضاً وليس اليهودية فقط حيث يتناول: بولس الرسول "ص٧٤-٧٧" متى (٢٢٠-٢١٠) مرقص (٢١٠-٢١٧) وهى مواد طويلة بالفعل إذا ما قورنت بما كتبه عن فلاسفة اليهود سواء القدماء أو المحدثين.

وهو يتناول العديد من الفلاسفة المعاصرين المعروفين باسهاماته فى مذاهب ونظريات الفلسفة الحديثة والذين تعرض لهم المصنف فى الموسوعة الفلسفة يخصص لهم موادا فى الموسوعة فإلى أى مجال ينتمى هؤلاء؟. هل ينتمون لتاريخ الفلسفة أم للفلسفة اليهودية؟! ومن هؤلاء نذكر أبن جبيرول، وابن كمونة، وابن ميمون، وأبا البركات، والسموأل من فلاسفة العصور الوسطى الذين ازدهروا فى ظل الحضارة الإسلامية، وكلا من برجسون، وبرنشفيج، وأرنست بلوخ، ومارتن بوبر، واسبنيوزا، وفتجنتشتين، وفرويد، وهيرمن كوهين، وماركس، وماركيوز ممن أزدهروا فى اطار الفلسفة المعاصرة مما يطرح سؤالا هاما هو هل يمكن أن تزدهر الفلسفة اليهودية بعيداً عن تأثير الحضارات الأخرى، الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى والحضارة الأوربية الحديثة أو بعبارة ثانية هل هناك ما يسمى بالفلسفة اليهودية؟!. لقد أصاب المسيرى حين أطلق عليهم فلاسفة الجماعات اليهودية.

خامس عشر : الموسوعة الفلسفية العربية [٥٤]:

تعد الموسوعة الفلسفية العربية التى صدر الجزء الأول فيها ١٩٨٦ والجزء

(٥٤) د. معن زيادة: المقدمة.

الثانى بقسيمه فى نهاية ١٩٨٨ عن معهد الإنماء العربى ببيروت تتويجاً للأعمال الموسوعية السابقة، فهى تتجاوز من حيث السعة القواميس والمعاجم والموسوعات الفلسفية المعروفة لنا والمحدودة بطبيعتها لتقدم لنا فى هذين الجزئين وما سيتلولهما موسوعة هى عمدة الموسوعات الفلسفية العربية، عملاقة من حيث ضخامة العمل وشموليته واحتوائه على كثير من المواد المتعلقة بأحدث التيارات الفكرية والفلسفية المعاصرة التى لا نجد لها ذكرا فى الموسوعات السالفة، وهى عملاقة أيضاً من حيث مشاركة المع الأسماء العاملة فى ميدان الفلسفة فى الوطن العربى بغالبية أقطاره. وإذا كانت العمل الموسوعى الفلسفى يتحرك ضمن دائرة محدودة هى دائرة الترجمة والتأليف القاموسى الضيق فإن العمل الموسوعى الفلسفى يدخل بهذه الموسوعة دائرة أوسع.

ولقد وضعت خطة متكاملة تقضى تقسيم الموسوعة إلى ثلاثة أجزاء رئيسية وكل جزء منها مستقل عن الآخر من جهة ومتمم له من جهة أخرى: الجزء الأول للمصطلحات والمفاهيم والثانى بقسيمه للمدارس والمذاهب والتيارات الفلسفية والثالث للأعلام وكانت الغاية من وراء هذا التقسيم هدفين:

الأول : أن هذا التقسيم يجعل كل جزء من الأجزاء عملا مستقلا يحمل فى نفسه قيمته المستقلة عن بقية الأجزاء، وقد تم اختيار الجزء الأول ليكون خاصاً بالمفاهيم والمصطلحات لأن هذا الجزء من المشروع هو الأكثر الحاحاً والأصعب تحقيقاً وتنفيذاً بحيث أذا أنجز سهلت بقيمة الأجزاء. فإذا حل حائل دون صدور بقيمة الأجزاء كان الأول عملا متكاملاً قائماً بذاته.

والثانى : هو أن هذا التقسيم يجعل الموسوعة منفردة ومتميزة بتقسيم أكثر تلبية لمتطلبات الباحث من الموسوعات الأجنبية التى درج معظمها على الجمع بين المفاهيم والمدارس والأعلام فكان الجزء الواحد منها يفقد قيمته فى غياب الأخرى. فهذا التقسيم إضافة إلى أنه يجعل من كل جزء عملا مستقلا له قيمته شبه المتكاملة فإنه يلبى حاجات ومتطلبات أوسع ويوفر على الباحث بعض الجهد.

لقد استفاد منظمو العمل فى الموسوعة من تقسيم مثيلاتها فى اللغات المختلفة من حيث الشكل والاهتمامات المشتركة لدى هذه الأخيرة فإذا كانت الموسوعات الغربية الحديثة تغطى حيزا واسعاً لفلسفة العلوم والتيارات الفلسفية المنطقية والحديثة فقد أراد أصحاب هذه الموسوعة إلا تكون بعيدة عن توجهات الموسوعات العالمية، وفى الوقت نفسه ليست هذه النسخة الأخيرة متميزة بلغتها العربية فقط بل جاءت موسوعة متوازنة لا تغليب لاتجاه فلسفى بعينه فيها على آخر، فهى ممثلة للفكر العربى بكل تياراته فقد تطلب أن يكون تناول الاتجاهات المختلفة فيها بطريقة متعادلة إضافة إلى ضرورة أن تتميز بعنايتها بالفكر العربى الإسلامى كما يتضح من مجمل العمل خاصة أن الجزء الثانى مثل: الإصلاحية والإصلاحية العربية، الإصلاحية الإسلامية، الأصولية الإسلامية، الحركات الإلحادية فى الفكر العربى، التراثية، التوفيقية (فكر عربى) الداروينية العربية، الدرزية، الرشدية، السلفية والسلفية الجديدة، الصهيونية، علم اجتماع المعرفة عند العرب، العلمانية فى الفكر العربى، فلسفة الاقتصاد فى الفكر العربى فلسفة النقد عند العرب، فلسفة النهضة (فكر عربى معاصر) المنطق الأصولى، النظرية السياسية فى الفكر العربى الحديث.

وقد ترك لكل مساهم أن يضع خطة عمله وان يختار منهجه فجاءت كل مادة تحمل طابع كاتبها ومزيلة بأسمه ومنسوبه إليه. أما فيما يتعلق بحجم المواد فهى تقسم إلى ثلاثة فئات رئيسية من حيث الأهمية والحجم نجد من مواد الفئة الاولى — فى المجلد الاول الذى يختلف عن الثانى– أخلاق، الله، أنثربولوجيا، انسان كامل، ايديولوجيا، تاريخ، تصوف جدل، علم، فلسفة، منطق، معرفة؛ اما مواد الفئة الثانية فمن امثلتها: ابداع، خلق، اتصال، احتمال ، اعتقاد، تأويل، تناقض؛ ومن مواد الفئة الثالثة: آخر، آن، أزل، ابد، اتحاد، عقيدة وقد اختلفت أحجام الفئات الثلاث فى المجلد الثانى فقد كانت أكبر جدا بحيث تشكل مقالات وافية، ومن أمثلة مواد الفئة الاولى: الاشتراكية، الاشتراكية العلمية، التوماوية الحدسية، الرشدية، الليبرالية، المسيحية، النقدية، والفئة الثانية مثل: الاتجاهات المتأخرة فى فلسفة العلوم، اخوان

الصفا، الاشراقية، التجريبية، التجريدية (فى الفن) التعددية، التوفيقية الجمالية الحتمية، الخلدونية، الشخصانية، القومية ، الكلامية ومن أمثلة مواد الفئة الثالثة: الآلية ، الأبيقورية، الارادية، الاصلاحية والاصلاحية العربية، الافلاطونية، الالحاد، الانا وحدية، الانطولوجيا البابية والبهائية، الباطنية، البونية، التحليلية، التصورية، التطورية، التوتالتيارية، الجبرية الصهيونية .... الخ..

ويمكن القول اننا اذا قارنا بين هذين الجزئين من الموسوعة والموسوعات الفلسفية العالمية لوجودنا أن موسوعتنا تحتاج إلى تلافى بعض الثغرات، ولكن إذا تذكرنا أن وراء الموسوعات الأخرى عشرات السنوات تزيد على المائة سنة فى بعض الحالات وإذا تذكرنا الإمكانات الضخمة التى تقف وراء تلك الموسوعات، ثم إذا نظرنا إلى الموسوعة الفلسفية العربية لوجدنا أنها عمل ريادى يحاول أن يؤسس تقليدا فلسفيا عربيا هو تعبير عن جانب مهم من ثقفتنا الراهنة فالجزءان الأول والثانى- اللذان نتناولهما بالتحليل والعرض- يضما المقالات التى صاغتها اقلام أساتذة وباحثين فى جميع الاقطار العربية تقريبا هم وجه بارز من وجوه ثقافتنا العربية الجديدة.

ويهمنا أن نتوقف أمام العمل بالعرض والتحليل لبيان ما جاء به من رؤوس موضوعات، وسعته، ومن شارك فيه من أعلام ونوعية المواد التى تناولها والعلاقة بينه وبين الأعمال الموسوعية السابقة فى العربية. وبداية فان العمل ضخم، تتضح ضخامته من عدد مواد الجزء الاول الذى يصل الى حوالى ٣٥٠ مادة فى (٨٤٩) صفحة مع فهرس برؤوس المواد موزعة على حروف المعجم، ويصل عدد مواد الجزء الثانى بقسميه الى ١٦٣ مادة عن المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات يضم القسم الاول ٨٨ مادة من حرف الألف الى حرف الشين فى ٨٠٤ صفحة.

ويشمل القسم الثانى ٧٥ مادة من حرف الصاد الى الياء فى ٧٦٨ صفحة مع فهرس برؤوس المواد فى نهاية القسم الثامى ومقدمة هامة أو دارسة تمهيدية توضح خطة العمل وتوجهاته كتبها معن زيادة رئيس تحرير الموسوعة تحت

عنوان " الفلسفة العربية الحديثة بين الابداع والاتباع"يهمنا أن نشير الى ما جاء فيها لنلقى الضوء على نتيجة هذا العمل.

ولا تقتصر هذه الموسوعة على الفكر الفلسفى العربى وانما تتسع لتشمل الفكر الانسانى فى اتجاهاته الكبرى منذ فجر الحضارة حتى يومنا هذا من وجهة نظر نخبة من مفكرين وباحثين يمكن اعتبارها ممثلة لكل المفكرين العرب " ولم يكن لهذه الموسوعة ان تبصر النور بشكلها الراهن لولا هذه الاسهامات الأصلية من جهود المشتغلين بالفلسفة فى الوطن العربى وهى الجهود التى ظهرت تباشيرها الحديثة فى العودة الى الاهتمام التدريجى بالفلسفة مع أواخر النصف الثانى من القرن الماضى وليس العمل الفلسفى الذى أخذت معالمه بالتبلور فى النصف الثانى من قرننا العشرون سوى الامتداد النوعى المتطور لجهود المفكرين العرب فى القرن الماضى والذى يشكل القاعدة التى يقوم عليها صرح الفلسفة فى البلاد العربية اليوم.

ويتناول رئيس تحرير الموسوعة بيان هذه الجهود من خلال عرض نقدى لتصنيف جميل صليبا للتيارات والاتجاهات الفلسفية فى الوطن العربى حيث يقدم الأخير لنا سبعة اتجاهات أساسية هى: تيار الفكر المادى ممثلا بفكر شبلى شميل، الذى يمكن أن نطلق عليه الداروينية العربية ويندرج فى عدادها سلامة موسى واسماعيل مظهر وغيرهما، والتيار الثانى هو تيار العقلانية كما فهمها محمد عبده ومحمد فريد وجدى وان كان موقفهما أقرب إلى الموقف الدينى منه إلى الموقف العقلانى ويندرج فى هذا الاتجاه موقف يوسف كرم وشارل مالك، وأكثر أساتذه الفلسفة من الجيل السابق يدخلون فى عداد هذا النمط من العقلانية، اما التيار الثالث فهو تيار المثالية وتدخل فى هذا التيار وجدانية العقاد وجوانية عثمان أمين ورحمانية زكى الارسوزى. أما التيار الرابع فقد مثلته المدرسة التكاملية لا سيما عند يوسف مراد والتيار الوجودى هو خامس هذه التيارات خاصة لدى عبد الرحمن بدوى، والتيار السادس هو تيار الشخصانية الذى أراده أصحابه ردا على الوجودية من جهة وعلى الماركسية من جهة أخرى ونادى به مفكرون معادون

للماركسية والوجودية على السواء من أمثال رينيه حبشى ومحمد عزيز الحبابى وغيرهما، والتيار السابع والاخير هو تيار الاتجاهات العلمية لدى يعقوب صروف واسماعيل مظهر ويمكن اعتبار زكى نجيب محمود (أحد المفكرين العرب الذين صاغوا موقفا فلسفيا واضحا) أهم اعلام هذا التيار.

ويؤخذ على هذا التصنيف انه غير شامل يقف عند حدود الفترة الزمنية التى وضع فيها من جهة ويهمل تيارات فلسفية وفكرية عرفها الفكر العربى الحديث منذ مطلع القرن الحالى كالتيار القومى والتيار الاشتراكى والتيار الماركسى من جهة أخرى، يضاف الى ذلك أنه تصنيف غير نقدى، ولا يشير للاهمية الفلسفية التاريخية لكل تيار من هذه التيارات، وأوجه النقد التى يقدمها المحرر الى تصنيف صليبا هى نفسها ما تحاول ان تتلافاه الموسوعة وتكمله يقول: "وليس غرضنا هنا تعدد المدراس والاتجاهات والتيارات التى يمكن ان تضاف الى التصنيف السابق، ذلك أن هذا القسم من الموسوعة يتضمن الحديث عن هذه المدارس والتيارات وغيرها. الا أن الأهم من ذلك هو الحديث عن هذه التيارات والمذاهب فى علاقاتها بعضها ببعض وفى علاقتها بالبيئة التى ظهرت فيها والظروف التى أسهمت فى تكوينها والشعوب التى قدمت إليها(٥٥) لذا يقترح رئيس تحرير الموسوعة تصنيفا جديدا يأخذ فى حسابه العلاقة الجدلية بين الفكر العربى والفكر الاوربى والغربى الحديث، وهو تصنيف يقوم على ثلاثة أطراف رئيسية: فريقى يقوم بالتوفيق يرفض الفلسفة الآتية من الغرب وفريق يقبلها وفريق يرفض الفلسفة الآتية من الغرب وفريق يقبلها وفريق يقوم بالتوفيق مقدما مركبا فكريا جديدا قد يحمل آفاق حل او آفاق خروج من المأزق، ولاحقيقة أن ما يعتبره المحرر تصنيفا جديدا هو أمر شائع تقليدى، وأرى ان المقصود بعبارته تصنيفا جديدا يختلف عن تصنيف صليبا وأطرافه الثلاثة هى:

الاول يمثل التيار الذى ضم كل المذاهب والاتجاهات الفكرية التى تعارض

(٥٥) د. معن زيادة: مقدمة الجزء الثانى ص ١٣.

الأخذ عن الغرب بدءا منن السلفية الوهابية وانتهاءا بالحركات الاصولية الجديدة. وهذا الفريق يرى فى الثقافة الغربية خطرا يتهدد الفكر الاسلامى كما نجد فى المهدية فى السودان والسنوسية فى ليبيا وحركة الأمير عبد القادر الجزائرى اضافة الى حركات ورجال اصلاح أمثال الافغانى ورشيد رضا وشكيب أرسلان وآخرين.

كان الخطر الغربى هو العامل الاساسى الذى دفع بالمفكرين الأصوليين الى مناهضة الفكر الغربى والفلسفى منه خاصة، وكان ذلك على يد الشيخ مصطفى عبد الرازق ثم على يد سامى النشار ويعتبر حسن حنفى رائد لهذا الاتجاه الاصولى فى الفلسفة العربية الاسلامية كما نجد ذلك فى مقدمة كتابه " من العقيدة الى الثورة" الذى يعيد فيه بناء علم الكلام على ضوء الظروف الراهنة مقدما بذلك أيديولوجية جديدة تستطيع مواجهة تحديات العصر.

والفريق الثانى، تيار التوجه نحو الغرب وتبنى أفكاره وأخذ ثقافته ونقلها، وهو تيار لا يتحاور مع الثقافة العربية ولا يعتبرها الأساس. يصدق هذا على التيار المادى كما قدمه شميل كما يصدق على وجودية بدوى ووضعية زكى نجيب محمود المنطقية وما يصدق على هولاء يصدق على بعض الماركسيين العرب.

والفريق الثالث يضم جميع الاتجاهات التوفيقية فى الفكر العربى، والواقع ان التيار القومى وما تلاه من حديث عن الاشتراكية العربية يدخل فى عداد الفكر التوفيقى، ويمكن القول ان أكثر اتجاهات هذا الفكر هى اتجاهات توفيقية. فقد كان الطهطاوى أول مفكر عربى يقدم صياغة واضحة وواعية لهذا التيار وكان خير الدين التونسى الشخصية الرئيسية الثانية فقد عبد هذان المفكران الطريق فكانا بذلك الرائدين الفعليين للتوفيقية كما ظهرت بعد ذلك حتى غدت هى التيار الرئيسى فى الفكر العربى فى تجلياته المختلفة.

والموسوعة التى نعرض لها الآن تؤكد هذه الحقائق: فمن جهة أولى تبين وحدة المعرفة البشرية، فقد جاءت عملا متكاملا جامعا يقدم أهم نظريات الفكر البشرى واتجاهاته. كما تبين ان الثقافة العربية كانت ومازالت على اتصال وثيق

بثقافات الأمم والشعوب الاخرى، كما تبين من جهة ثالثة ان التوفيق بمعنى الأخذ من ثقافات الشعوب ما يؤخذ من ثقافة أخرى وتطويره وتعديله هو نهج مشروع وقد يكون ضربا من الابتكار واقتراح الحلول، هذا هو طريق التحول الثقافى. وهذا العمل يبين اضافة الى ذلك ان عناصر الابداع والابتكار فى الفكر الفلسفى الحديث مازالت محدودة وان الصياغة الفلسفية العربية مازالت متعثرة وان أكثر ما ننتجه فى ميدان الفلسفة هو نقل وترجمة أفكار الآخرين، ويرى ان سبب ذلك يرجع الى مناهجنا التربوية والتعليمية التى تلقن ولا تثقف وليس فيها ما يشجع التفكير الحر المنتج المبدع، ان برامجنا تخرج مستهلكي علم ومعرفة لا منتجى علم ومعرفة. أما مناهج تدريس الفلسفة فكانت ومازالت تهيمن عليها النزعات المثالية والغيبية ومازالت تدرس تاريخ الفلسفة على انه الفلسفة. الا ان ثمة أسبابا فى حياتنا العامة تعوق الإبداع والابتكار عموما بما فى ذلك الإبداع فى ميدان الفلسفة ولعل أهم هذه الأسباب أننا مازلنا فى حالة تخلف عام.

ومن هذه الأسباب أيضا غياب الروح الديمقراطية وأجواء الحوار والحرية الصحيحة عن حياتنا العامة. وليس التشديد على هذه العوامل بقصد التبرير وإعفاء المشتغلين بالفلسفة من مسئولياتهم فى ميدان نشاطهم أو تغطية الهنات التى نجدها فى هذا العمل، وهى كما يقول المحرر هنات هينات مما نجده عادة فى كل عمل كبير من هذا النوع. والحقيقة وتأكيدا لهذا المعنى وبوصفى من المشاركين فى أجزاء الموسوعة الثلاثة وإعمالا للنقد الذاتى أشير فى عرضى لبعض هذه الهيئات فى هذا العمل الذى يتسم بالاحاطة والشمول.

وبجانب سمة الاحاطة والشمول وبجانب الحرص على معالجة أهم المصطلحات التقليدية فان الموسوعة تمتاز بالتركيز على المفاهيم النظرية المتعلقة بخصوصيتنا كأمة عربية تسعى لبعث واحياء نهضتها فتتوقف الموسوعة أمام مفاهيم مثل: اجتهاد، التزام، أمه، انتاج، انتماء، تراث تطور، تقدم، ثورة، جدل، حركة اجتماعية، حرية، حضارة، حكم(فى السياسة) حياة، دولة، رسالة، سلطة، سياسة، شعب ، شك، صيرورة، طاقة، طبقة اجتماعية، عدل، عصبية، عقل، عمل،

فعل، قانون، قدرة، قوة، كرامة، مسئولية، مصير، هوية، واقع، وجود، ولاء (الجزء الاول) واشتراكية، اصلاحية، أصولية، تراثية تطورية، تعددية تنويرية، توفيقية، حتمية، خلدونية، رشدية، الداروينية العربية، الريبية، الصهيونية، العلمانية، العلمانية فى الفكر العربى القومية، الليبرالية، والنظرية السياسية فى الفكر العربى الحديث وغيرها (الجزءالثانى).

كما أنها تهتم بالتركيز والاكثار من تتبع المفاهيم الفلسفية المرتبطة بالفكر الاجتماعى والسياسى مثل مواد: امه، انتاج، انتماء، عصبية، الثورة، ارهاب، حياد، شعب، عنف، والمقالات الاربعة الاخيرة يكتبها ادونيس العكرة، ويكتب قيس النورى عن: حركة اجتماعية، أسرة تفاعل، جماعة، طبقة اجتماعية، ويقدم لنا جورج زيناتى مقالة عن مفهوم الحرية ومصطلحات أخرى من قبيل: اختيار،ارادة، استقلال ، التزام ويتناول عبد الغنى غنوم مفهوم: حكم فى السياسة، نظام ويفسره تفسيرا اجتماعيا وسياسيا.

كما تمتاز الموسوعة باهتمامها بالوقوف طويلا أمام المفاهيم الأكثر حداثة التى أتت به الاتجاهات المعاصرة والحالية التى لا زالت فى طور النشأة والتحديد فى الغرب خاصة تلك التى تتعلق بما بعد البنيوية وتفريعاتها الأكثر معاصرة واللغويات والألسنية فى فروعها المتعددة الرمز والدلالة وغيرها فتكتب أمينة غصن عن: السنية، دلالة وتحدثنا عن رولان بارت وجوليا كريستيفا كما تكتب عن مصطلح علامة، ويكتب عادل فاخورى فى نفس الاتجاه عن الاشارة، وجورج كتورة عن المفهوم، الرمز.

وتتوزع بقية مقالات الموسوعة حول محاور أساسية تتعلق بفروع أو مباحث الفلسفة التقليدية وما يرتبط به من علوم مثل: علم النفس والمنطق والاخلاق وفلسفة العلوم والتصوف وعلم الكلام والفقه وأصول الفقه ويشارك كل متخصص بمقالات تنتمى إلى تخصصه الاساسى الذى قدم فيه معظم كتاباته وعرف من خلاله ففى المنطق مثلا وفلسفة العلوم نجد اسماء: ومحمود زيدان ومراد وهبه وعادل

ضاهر وتوما مهنا وعادل فاخورى وتتكرر بعض هذه الاسماء فى الجزء الثانى ويضاف اليها ماهر عبد القادر من مصر وسالم يفوت من المغرب.

وبالاضافة لفلسفة العلم نجد الجابرى يكتب عن السينوية والهرمسية، وعلى أومليل يكتب تاريخ، والخلدونية والحبابى يكتب عن الشخصانية وطرابيشى عن الالحاد والعلمانية ويكتب عادل العوا المقالات المتعلقة بالاخلاق ويكمل أحمد عبد الحليم فى نفس الاتجاه ويكتب كريم متى مادة واجب ومحمد الزايد قيمة وامام عبد الفتاح هيجلية، وهيجلية جديدة ويكتب التفتازانى مواد التصوف وكذلك سعاد الحكيم وعزت قرنى ما يتعلق بالفلسفة اليونانية ويختص كل من: رالف رزق الله وعبد الحليم محمود وزيعور وكمال بكداش بمواد علم النفس.

وهناك بعض الملاحظات على مواد الجزئين أهمها: اغفال بعض المصطلحات والمفاهيم الاساسية فقد اغفلت أهم مدارس الفلسفة الأمريكية مثل: الذرائعية البراجماتية، والواقعية، والواقعية الجديدة فى أمريكا وانجلترا، صحيح أن هناك خمس مواد عن الواقعية كتبها فيصل دارج الا أن المقصود بها الواقعية الاشتراكية أو الواقعية فى الفن. وكتب عن جميع الفلسفات الخاصة بالعلوم مثل فلسفة التاريخ، الحياة، الدين، الطبيعة، العلوم باستثناء فلسفة القيم.

ثانيا : التوسع فى معنى المواد حتى تنتقل من مجال الفلسفة إلى مجال مختلف أو بمعنى أدق هناك مقالات أقرب إلى الفن والمذاهب الفنية منها إلى الفلسفة، مثل مواد محمواد أمهز: الانطباعية، التجريدية، التعبيرية، التكعبية الدادئية، الرمزية الرومانسية والسريالية.

بعض المواد تناولها أكثر من كاتب وتلك ميزة هامة نتمنى لو تعمم فقد كتب سالم حميش ارادية وكتبها جورج زيناتى، وكتب تجريبية محمود زيدان ومراد وهبه والريبية كتبها حمادى بن صابر بالله وانطون خورى وكان يمكن فى بعض المواد أن يكتبها أكثر من أستاذ مثل شخصانية، وهيجلية لمعرفة وجهة النظر الاخرى.

ويلاحظ اغفال الموسوعة ذكر اسماء بعض المساهمين فى صدر صفحتها مثل عبد الحليم محمود السيد. ورغم هذه الملاحظات يحق القول أننا أمام عمل ريادى يحاول أن يؤسس تقليدا فلسفيا عربيا هو تعبير عن جانب مهم من جوانب ثقافتنا الراهنة؛ فالعمل الحالى يضم مئات المقالات التى صاغتها أقلام أساتذه من جميع الاقطار العربية هم وجوه بارزة من الثقافة العربية الجديدة.



فهرس





هذا الكتاب

نقدم فى هذا العمل بعض المفاهيم والقضايا الفلسفية التى تمثل نماذج لقضايا الوجود والمعرفة والأخلاق، التى شغل بها الفلاسفة؛ على امتداد تاريخ الفلسفة فى الأنطولوجيا مثل: الله والتعدد والكثرة، وفى الابستمولوجيا مثل: الإدراك، العلاقة المعرفية، والعقل كما ظهر فى الواقعية الجديدة، وفى القسم الثالث الأخلاق خاصة عند هيجل وأخيراً تحليلاً نقدياً للجهود العربية فى مجال دراسة المصطلح والسعى لتقديم موسوعات ومفاهيم عربية .

وهى مفاهيم وقضايا تمثل مدخل أولى للفلسفة موجه أساساً للطالب والباحث، كما يفيد منه المثقف المهموم بقضايا الإنسان، وهو محاولة لتناول القضايا الفلسفية دون تمييز بين إسهام العرب والفريقين فيها .

أحمد غريب